

بسم الله الرحمن الرحيم

مقـــدمـــة

الحمد لله الذى تقدّس عن الحدوث * والصلاة والسلام على خير خلقه محمد المبعوث * وعلى آله وأصحابه الليوث (وبعد) فيقول العبد المحتاج الى ربه الكريم * فرج الله زكى الكردستانى المريوانى بن كدخدا عبد الرحيم * لما كنت ملازما لتحصيل العلوم فى الازهر الشريف بمصر القاهرة * وجدت رغبة المحصلين لعلمى الحكمة والكلام وافرة * ولم يوجد عندهم كتاب جامع للحكمة الطبيعية * والامور العامة * المتداولتين بين علماء الاسلام * وفلاسفتهم الاعلام * شامل للالهيات وبرهان وجود الخالق وتوحيده وأوصافه ومسائل السمعيات التى يلزم معرفتها كل من يستدل بالادلة والبرهان * ويستخلص به من الشبهات فى العقائد والايمان * الا كتب مفصلة لا يتسع الزمان لمطالعتها فضلا عن تحصيلها وتدريسها كيف لا وقد قلّ محصلو هذين العلمين الشريفين

لهـذا السبب فى أكثر بلاد الاسـلام * فاندرسا بمرور الايام * الى سـنة ١٢١٥ هجرية فأنعم الله على العباد * خصوصا بلاد الاكراد * بوجود العالمـين الفاضـلين النحريرين * أعنى بهما الشيخ محمـد قسيم * والشيخ محمد سعيد نجلا العلامة الشيخ أحمد النخى المردوخى رحمهم الله فشمر الشيخ محمد سعيد عن ساق الجـد لتدريس العلوم العالية بمدرسـته « دار الاحسـان » التى بناها له والى كردستان المرحوم «أمان الله خان» ببلدة (سنندج) وهى مركز الولاية * فصارت للطلبـة مرجـع الهـداية * « وهذه البلدة واقعة بين بلدتى سليمانية وهمذان فى عرض ٣٦ شمالى و٤٣ طول شرقى » وأما بناء المدرسة والجامع فمن أبدع الابنيـة وأحسن مدارس العالم كما يشهد به العيان وكتب التواريخ الجديدة وبعد مدة وجيزة أجاز منـه العلماء الاعلام * بتـدريس العلوم سيما الحـكمة والكلام * ومنهم أنجاله الاربعة الذين صاروا لبيت العلم جدرانا * ولمدينـة الفضائل أبوابا وبنيـانا * وهم الشيخ عبد القادر المهاجر والشيخ محمد وسيم المكنى بأبى الجلال والشيخ محمد جسيم الملقب أوّلا بصدر العلماء وثانيا بحجة الاسلام والشيخ محمد نسيم * أسكنهـم الله جنات النعيم * وتفرّد كل منهم فى العلوم والفنون * وشرحوا معضـلات المتون * وألفوا كتبا عـديدة * وصنفوا مسـائل ورسـائل جديدة

اذا طاب أصل فى عروق مشاجه * فأغصانه من طيبه ستطيب

وبعد وفاة والدهم الماجد جلس مكانه ابنه الماهر * الشيخ عبد القادر * وشيد بنيـان التدريس وشرح تهذيب الكلام وسماه تقريب المرام

وقد جاد صوب العلم روضة أصله * فطاب له بالعـلم فرع ومحتد

فحق له دعوى اجتهـاد لانه * هو البحر علما زاخر اللج مزبد

وهذا الشرح من حسن مزجه وترتيبه لايكاد أن يؤتى بمثله أو قريبه وقد اشتهر فى حياة مؤلفه بالعراق * وصار مقامه أسمى من السبع الطباق * ورغب العلماء الى قراءته وتدريسه وتذكره بتمجيده وتقديسه وهو كما ترى

يقرب الاقصى بلفظ موجز * ويبسط البذل بوعد منجز

وزادت فيه الرغبة يوما فيوما حيث كان المحصلون يذهبون لاستنساخه من أقصى الامصار * ويكتبونه على صفحات الازهار * وعلقوا عليه حواشى مختلفة من جميع الديار * منها حاشية العلامة ملا أحمد النودشى والعلامة ملا على الترجانى وحاشية ملا عبد الرحمن البنجونى والشيخ محمد البرزنجى والسيد حسن الجورى وغيرهم من مشاهير العلماء الاكراد الى ان كثر الفسق والفتن فصارا سببا لجلاء الشارح العلامة عن الوطن فهاجر الى الله ورسوله فى سنة ١٢٧٢ فلما وصل قصبة سليمانية تشرّف بقدومه أهلها فعرضوا ذلك مع نسخة من هذا الشرح على سلطان سلاطين الزمان وخليفة رسول الرحمن * السلطان الغازى عبد المجيد خان * أسكنه الله فى أعلى الجنان * فأنعم عليه بشهرية كافية مع مزيد الاحسان وكتب أمير المؤمنين كتابا بأنامله الشريفة مآله « بعد السلام عليكم قد ظهر فضلكم من أثركم ونحن تفاءلنا بيوم قدومكم المصادف ليوم دخول عساكرنا المنصوره بلدة سواستبول فهاخصصنا لكم شهرية تكفى معيشتكم فان لم تكف فاكتبوا لنا بعد فراغنا من غوائل الحرب ولاتنسونا من الدعاء والسلام » وهاجر معه أخوه الاصغر وأنجاله الاربعة وأحفاده فبقوا هنالك مدة أربعين سنة وكلهم مشتغلون بتدريس العلوم فى بيوتهم سيما الحكمة والكلام وكانوا يبذلون أموالهم على المحصلين لتعميم العلم بين الانام فاشتهر هذا الشرح بحيث لم تسبق لاحد من المتقدمين من أصحاب التصانيف هذه

الشهرة فى حياته وقد سأل من الشارح حضرة العلامة الكامل جامع مجموعة الفضائل قطب دائرة الولاية ومركز حلقة الارشاد والهداية المرحوم المغفور له السيد الشيخ كاك أحمد البرزنجي قدس سره عن سبب هذا الاشتهار فأجاب رحمه الله بأنى ماشرحت هذا الكتاب الا خالصا لوجه الله الكريم ناويا تسهيل تحصيله بسرعة التفهيم ولم يخطر ببالى الاشتهار فهذا سبب الانتشار فى الامصار فان لى تصانيف عديدة أحسن من هذا الشرح ولم يشتهر أحدها كهذا لتأثير نفسى الامارة فيها وفى سنة ١٣٠٤ أربع وثلاثمائة وألف توفى رحمه الله لثلاث وتسعين من عمره وضريحه فى مقبرة مخصوصة تسمى باسمه «مقبرة الشيخ عبد القادر» فى السليمانية فكان رحمه الله ممن ذوى التقى والديانة كثير التهجد والصلاة فى الاوقات مع رقة قلب وغزارة دمع وكان العلماء يتبركون به ويرغبون فى دعائه وكان متوسط القامة ضعيف البنية جميل الاخلاق حسن اللقاء على وجهه أثر السجود ونور الاسلام فبعد وفاته تشتت شمل أولاده وأحفاده فمنهم من رجع الى مواطنهم الاصلية ومنهم من سافر الى دار السعادة العلية ودخل فى سلك المأمورية وقد أجاد من قال

أفنيت عمرك فى تقى وعبادة * وافادة للعلم أو تصنيف
وسبحت فى بحر العلوم مكابدا * أمواجه والناس دون سيوف
ولقد نزلت على كريم غافر * بالنازلين كما علمت رؤف

«رجع» وبعد هجرة الشارح تولى أخوه العلامة الشيخ محمد وسيم وتسلم وظيفة التدريس والتعليم وجدد أساس التدريس بدار الاحسان وعلق حاشية مدونة على الشرح فى برهة من الزمان كتعليق الدر على الحور أو الجواهر على الصدور ولم يزل حفظه الله مع حضرة العلامة الشيخ محمد جسيم والعلامة الشيخ محمد نسيم حفظهم الله مشتغلين بتدريس العلوم واحيائها بالمدرسة المذكورة الى أن وجد بعض الناس المتزيين بزى العلماء جامعين للبيضاء والصفراء وكانت للمدارس أوقاف

كافية ومخصصات وافية فطمعوا فيها فبذلوا أموالهم ونالوا آمالهم فانزوى صدر العلماء مع تابعيه وتركوا التدريس فاندرس العلم والعلماء والفلاسفة والحكماء ولم يزل كذلك الى أن أنشدهم الدهر بلسان البيان

لكل شئ اذا ما تم نقصان * فلا يغر بطيب العيش انسان
أتى على الكل أمر لا مرد له * حتى قضوا فكأن القوم ما كانوا
حيث المدارس قد صارت مجالس ما * فيهن الا مزامير وصبيان
حتى العواميد تبكي وهي جامدة * حتى المنابر ترثي وهي عيدان
يا غافلا وله في الدهر موعظة * ان كنت في سنة فالدهر يقظان

ولما لم يكن الكتابان المذكوران مطبوعين لعدم الوسائط اجتهدت في استحصالهما فوجدت نسخة صحيحة من الشرح عند أحد أحفاد الشارح وهو العالم الفاضل والنحرير الكامل ذو الفضيلة مسعود أفندي رئيس محكمة التجارة بولاية طرابلس الغرب قد كتبها بخط يده وقرأها على الشارح وعلق منه حواشي متفرقة عليها وكذلك الحاشية وجدناها عند حضرته فبادرنا بطبعهما نفعا للطلاب وارشادا لذوي الالباب

ومن أفاضل تلك الطائفة الامام الهمام مولانا محمد رضا حجة الاسلام الآن بولاية السنندج وحضرته نجل العلامة المحشي حفظه الله وهو ممن يرجع اليه في كل المسائل ومنه يقتبس فضائل الاواخر والاوائل ومن تآليفهم رسالة العلم للشارح المرحوم وكتاب كشف الغطاء وحاشية الميبذي للعلامة الشيخ محمد جسيم وكتاب « عروسان الفوائد » وتعريبه للعلامة

الرئيس المذكور حفظه الله تعالى وقد وجدنا قصيدة بليغة من نظم حضرة الشيخ عبد القادر الحسيني الطرابلسي يمدح بها حضرة الرئيس الفاضل حفيد الشارح فأحببنا أن ندرجها خاتمة لهذا المقال وهي

أأشرق في الدجى فلق الصباح * أم ابتهجت كواكبه الضواحي
أم البحر الهمام قد استنارت * بموكب أنسه كل النواحي
فبادر بهالته تبدّى * كرونقه ولا روض الاقاحي
يحق له البشائر والتهاني * بأخلاق وأوصاف رجاح
عنيت به من انقادت اليه * جميع المكرمات بلا جماح
أخا العلياء مسعودا ومن قد * حوى غرر الفضائل والنجاح
طرابلس تجارتها ترجت * به سعدا يدوم بلا براح
فيا نعم الرئيس ونعم أصل * نماه من جحاجحة صباح
فسعود سعود ثم يبدو * أريج العود منه في امتداحي
فلست ترى ولا تلقى شبيها * تنزه في العلى عن قول لاح
بحر في العلوم على ثقات * ويرويها بأقوال صحاح
له وصف اذا ماعدّ يحلو * كشرب الراح من أيدي الملاح
فصفه بما تشاء من المعالي * بلا حرج عليك ولا جناح
وقد جمع المحامد وهي شتى * بأفعال وأخلاق سماح
تعاشره وتلقى منه بشرا * وحسن مروأة في بسط راح

ويعلم ماتريد بلا سؤال * كأن ذكاءه في ذاك واحى

ألا ياأيها التحرير انى * وحق علاك ذوود صراح

أدامكم المهيمن في سرور * وانس وابتهاج مع فلاح

مدى الايام ماقد قال شاد * أأشرق في الدجى فلق الصباح

تحريرا في أواسط شعبان سنة ١٣١٨

الفقير اليه
فرج الله زكى الكردستانى
المريوانى الازهرى

(فهرست الجزء الأول من تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام)

صحيفة

صحيفه

(تمت)

(الجزء الأول)

(من)

تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام لافضل المتأخرين وقدوة المحققين فخر الملة والدين مرجع أفاضل علماء الاكراد في زمانه الشيخ عبد القادر السنندجي الكردستاني

مع حاشية المحاكمات لاخيه المحقق الرباني مولانا الشيخ محمد وسيم الكردستاني وحواش متفرقة لبعض الافاضل

كل من أراد هذا الكتاب وشرح تحرير الاصول لابن الهمام مع شرح الاسنوي على منهاج الاصول للبيضاوي وشرح كشف الاسرار للنسفي مع نور الانوار وقمر الاقمار كلها على المنار وشرح المسايرة للكمال بن الهمام وكتاب سيبويه مع شواهد الاعلم وشروح التلخيص وهي عروس الافراح لابن السبكي ومواهب الفتاح لابن يعقوب والايضاح للمصنف وحاشية الدسوقي على شرح السعد كلها على التلخيص بحيث لو طالعت سطرا من متن التلخيص ترى في صحيفته هذه المواد كلها مفصولة بجداول (وكل ما ذكر طبع بالمطبعة الاميريه) فليخابر بشأنها حضرة الشيخ فرج الله زكي الكردستاني المريواني بالازهر الشريف بمصر القاهرة

طبعت بمعرفة حضرة ذي الهمة العلية الشيخ فرج الله زكي الكردستاني المريواني وكيل الشركة الخيرية لنشر الكتب العالية الاسلامية بالمطبعة الكبرى الاميرية ببولاق مصر المحمية سنة ١٣١٨

(بالقسم الأدبي)



بسم الله الرحمن الرحيم

نحمد من هدانا الى طريق الاسلام * حمدا يوافى نعمه * ونشكر الذى وفقنا على تهذيب الكلام * وتقريب المرام * شكرا يكافئ مزيده * ونصلى صلاة دائمة مادامت آثار العقائد الاسلامية باقية على صفحات الايام * على سيدنا ونبينا محمد الذى بعثه الى كافة الانام واصطفاه لقمع الضلالة ورفع لواء الهدى * ووعده مقام الشفاعة يوم الجزا * وعلى آله البررة الاتقياء *

لما كان هذا الكتاب مشتملا على أهم المطالب الدينية وأعظم المقاصد اليقينيه بدأه رحمه الله بالبسملة اقتداء بقوله عليه السلام (كل أمر ذى بال لا يبدأ فيه الخ) واشارة الى أن مثل هذا الامر لا يتم الا بالاستعانة به تعالى وحده وهذه البسملة للشارح وبسملة المصنف هكذا (بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين فى التتميم) وحذفها استغناء عنها وانما صدر المصنف رحمه الله القسم الاول بالحمدلة وهذا بالبسملة ايماء الى أهمية هذا وأن ذلك كالآلة لاثبات مطالبه الفقير اليه فرج الله زكى الكردستانى المريوانى الازهرى

(بسم الله الرحمن الرحيم)

الحمد لله الذى هدانا لدين الاسلام ووفقنا على تحرير المقاصد الدينية وتهذيب الكلام والصلاة والسلام على سيدنا ومقتدانا محمد خير الانام وآله وعترته

وأصحابه الكرام الاصفياء ﴿ وبعد ﴾ فيقول العبد الفقير الى ألطاف ربه الغنى * عبد القادر ابن الشيخ محمد السعيد التختى * لما كان قسم التهذيب من الكلام * الذى صنفه قدوة الانام * العلامة الثانى * السعد التفتازانى * قدّس سره * مع رشاقته ووجازته * مشتملا على عرائس أبكار لم يطمثهن إنس قبله ولا جان ونفائس أسرار لم ينكشف القناع عن جمال حقائقها الى الآن * وانى كنت مشتغلا به فى برهة من الزمان * وموقعا فيه نظرى آنا بعد آن * الى أن أشار الىّ من لا يسعنى مخالفته * ولا يمكننى الا موافقته * أن أشرحه شرحا وافيا بابراز مكنونات أسراره * وكافيا فى هدى من يستضىء بأضواء أنواره * فشمرت عن ساق الجد مبادرا الى مقتضى اشارته ساعيا فى تبيين

البررة الكرام وصحبه وخلفائه الراشدين العظام *(وبعد)* فيقول من الى الله يبتهل ويلتجى محمد الوسيم ابن المرحوم الشيخ محمد سعيد الفاضل التختى الاسنندجى ان قسم الكلام من كتاب التهذيب الذى صنفه العلامة الثانى المحقق التفتازانى لما كان واقعا على أحسن نظم وأبدع ترتيب بحيث يكاد أن يمتنع الاتيان بمثله كما لا يخفى على أهله كان المحصلون المترددون الى والدنا الماجد راغبين فى تحصيله عنده ومنهم الأخ الاكبر الماهر الشيخ عبد القادر وكان فى أثناء تحصيله يراجع شرح المقاصد ويأخذ منه معانى دقيقة يكتبها حواشى على هذا المتن المتين بلفظ موجز مبين وبعد اتمام تحصيله جعلها شرحا له وهو كما ترى شرح بديع يشهد بحسنه اشتهاره فى أكثر الامصار وتداوله على أيدى أولى الابصار وبعد ما توفى الوالد الماجد حشره الله فى زمرة العلماء الراسخين وجلس الاخ مكانه يشيد قواعد التدريس وبنيانه راجع

معانيه وتوضيح عبارته * محيطا بانامل الافكار اللثام عن وجوه خرائده * وكاشفا
ببنان البيان الاصداف عن فرائد فوائده * فجاء بحمد الله ذلك كذلك شرحا
شارحا لكنوز خبيات فرائده * لاثحا به عن القناع وجوه مخدرات فوائده *
خاليا عن شوائب الخلل والنقصان * عاليا عن أن يتطرق اليه قلم النسخ
والبطلان * لئن أنكره الجهله فسوف يذعن به الكمله * وان ردّه المتعسفون *
فسيقبله المنصفون * وان كنت فى ريب من المذكور * فانظر ثم ارجع البصر
هل ترى من فطور * كل ذلك بيمن نقيبة أبى وأستاذى

لازال كاسمه سعيدا أبدا * بجاه سيد البرايا أحمدا

الشرح مرة ثانية فوقع له فى بعض عباراته جرح وتعديل ولبعض مواضعه تبديل
وتسهيل وانى طالما كنت شائقا الى أن أكتب على الشرح حواشى تبين مواضعه
المشكلة وتحل مسائله المعضلة لكن كلما عطفت اليه العنان عاقتنى حادثة من حوادث
الزمان فلم تزل الحوادث تتزايد والدهر يكايد الى أن تموجت أمواج المحن والفتن
بحيث صارت سببا لجلاء الاخ الاستاذ من الوطن فهاجر الى الله ورسوله راجيا
قبول مسؤله ولما بلغ قصبة سليمانية استبشر بقدومه أهلها وجبالها وسهلها
فأخبروا بذلك سلطان سلاطين الاسلام فأدرّ عليه شهرية تكافى أمره مع مزيد
البر والانعام أدام الله شوكته الى قيام الساعة وساعة القيام ثم انى بقيت
منفردا عن الاحبة والاخوان مضطرب البال بالبلبال والاحزان مشتكيا شكاية
المطروح فى الطريق * مترنما حنين المفترق من الرفيق مترنما فى شأنه وشانى

بطالما كنا كغصنى بان * لكن نما وزدت فى النقصان

ولما وفقت بعون الله للاتمام * سميته بتقريب المرام * فى شرح تهذيب الكلام ﷺ أسأل الله أن ينفع به كل ذكى وغبى * بحرمة سيدنا ومقتدانا محمد الهاشمى القرشى * صلى الله عليه وسلم وعلى آله كل غداة وعشى *

ولم أزل أترنم بهذا المقال الى أن أنشدنى الدهر بلسان الحال فقال بعد ما تفرقوا وخرجوا « هذا جزاء امرئ أقرانه درجوا » ثم وهكذا بقى التعليق فى حيز التسويف والتعويق الى أن أشار الى والى الولاية منبع الفهم والدراية الزكى المروّج للعلماء الالمعى المشتاق الى صحبة الاذكياء أدامه الله وأحسن حاله وأحسن من حاله مآله بالجلوس للتدريس والافادة حسبما كان منا قانونا وعادة واشتغل اذ ذاك أجل ابنى اللذين هما قرتا عينى وفقهما الله على العلم والعمل حسبما يحب ويرضى بتحصيل الشرح فأعادنى بالترغيب والتشويق على ما كنت عليه من ارادة كتابة ذلك التعليق لكن كنت مترددا فتارة يختلج فى صدرى ان أعلق الحواشى من غير مراجعة كتاب معتمدا فى ذلك على مجرد ما يسمح به نظرى القاتر وذهنى القاصر كما هو عادتى فى أكثر ما وقع منى من التدوين وتارة يخطر ببالى أن أراجع الكتب فى ذلك تعديلا وجرحا وأتكلم فيها حرفا حرفا ولما رأيت أن الاول يفضى الى الخروج من سبيل الجمهور والثانى الى الاطالة وانقباض الصدور اخترت فى ذلك أن أقتصر على المحاكمة بين هذا الشرح وشرح المقاصد فانه كما أشرنا اليه أصله ومنه استخراجه وفصله نشرعت فيما أردت أرجح هذا تارة وذاك أخرى وتارة أرى أن رأيا ثالثا أليق وأحرى كيف ولقد أجاد فى المقال من قال فهم رجال ونحن رجال فجاء بحمد الله وحسن توفيقه تعليقا يليق أن تعلقه الحور على النحور ودرة يتيمة خلت منها البحور ودقيقة كريمة خفيت عن الصدور بعد الصدور ثم الى الله تصير الامور ووقع الفراغ سنة ألف ومائتين وثلاثة وسبعين من الهجرة النبوية على صاحبها أزكى التحية

(هذا) أى ماسيتلى عليك (قسم الكلام من) الكتاب المسمى ب (التهذيب وعلى الستة وقع التبويب) لان مايذكر فيه إما أن يجب تقديمه فى علم الكلام وهو الباب الاول فى المقدمة أولا وحينئذ إما أن يبحث فيه عما لايختص بواحد من الاقسام

(قوله أى ماسيتلى عليك) يشير الى أن «هذا» عبارة عن الالفاظ من حيث دلالتها على المعانى اه فرج الله زكى (قوله المسمى بالتهذيب) أى فى عرف المحصلين اه منه

(قوله المسمى بالتهذيب) يشير رحمه الله الى أن التهذيب علم للقسمين وان المصنف رحمه الله أراد كذلك كما هو المتبادر من سابق عبارته ولاحقها ولذا كان عرف المحصلين على ذلك وبهذا يندفع مافى المحشى رحمه الله اه فرج الله زكى الكردستانى

قال (هذا قسم الكلام من التهذيب) أقول لما ذكر من الديباجة أن هذا غاية تهذيب الكلام فى تحرير المنطق والكلام علم أن كتابه قسمان قسم فى تحرير المنطق وقسم فى تحرير الكلام ثم لما قال الاول فى المنطق كان الاوفق هنا أن يقول الثانى فى الكلام الا أنه لما صرح بأولية ما فى المنطق استغنى عن التصريح بثانوية ما فى الكلام فعدل الى هذا تفننا فيكون الحاصل أن هذا هو القسم الآخر من الكلام المهذب الكائن فى تحرير علم الكلام فالظاهر أن اضافة القسم الى الكلام اضافة الدال الى المدلول اذا تقرر هذا علم أن تسمية الكتاب بالتهذيب ليست مستفادة من سابق كلامه ولا لاحقه وان اشتهرت بين المحصلين فقول الشارح «مد ظله» من الكتاب المسمى الخ يفيد بظاهره أن المصنف رحمه الله أراد بالتهذيب الاسم وليس بظاهره (قوله لان ما يذكر فيه الخ) أى فى قسم الكلام الذى هو طرف من الكتاب ثم لايخفى أن المراد مما يذكر إما الامور المفردة من الحد والموضوع والغاية والعلم والنظر والامور العامة والخاصة ونحوها فلايصح قوله الآتى اما أن يبحث فيه عما الخ وهو ظاهر فالواجب حينئذ أن يقول اماأن لا يختص الخ أو يختص الخ وإما الابحاث المشتملة على تلك الامور كما دل عليه قوله إما أن يبحث فيه الخ ويؤيده قوله فيما بعد كمباحث العلم والنظر الخ فلا يلائمه قوله اما أن يجب تقديمه الخ فان المتبادر منه فى عرفهم هو ما يتوقف عليه الشروع فى مسائل العلم من معرفة الحد والموضوع ونحوهما

الثلاثة للوجود وهو الباب الثانى فى الامور العامة أو ما يختص بالممكن الذى لا يقوم بنفسه بل بغيره وهو الباب الثالث فى الاعراض أو بالممكن الذى يقوم بنفسه وهو الباب الرابع فى الجواهر واما بالواجب تعالى فاما باعتبار إرساله للرسل و بعثه للانبياء وهو الباب السادس فى السمعيات أولا باعتباره وهو الباب الخامس فى الالهيات

(الباب الاوّل فى المقدمة)

منها مارأوا تقديمه فى كل علم كمعرفة حده وموضوعه وغايته ومنها ماصدّروا به علم

لا المباحث المشتملة على ذلك كما يؤيده صنيعه فيما بعد وعلى كل تقدير فالمراد مما يذكر إما المعانى كما يلائمه قوله اما أن يجب وقوله اما أن يبحث فيه فلا يصح قوله وهو الباب الاول فى المقدمة الخ ضرورة أن الظاهر من الابواب هى الالفاظ أو النقوش فكان ينبغى أن يقول وهو المقدمة المعقود لها الباب الاول وهكذا أو الالفاظ والنقوش كما يلائمه ضبط طرف الكتاب فلا يلائمه نسبة وجوب التقديم والبحث اليه وبالجملة لايخلو عن اضطراب كما يظهر لمن لاحظ وجه الضبط المذكور فى شرح المقاصد ثم تقييد الابواب بالاولية والثانوية ونحوهما مستدرك بالنظر الى ما هو المقصود هنا أعنى وجه الحصر فى الابواب الستة فقط لكن الامر فى ذلك سهل (قوله منها مارأوا تقديمه فى كل علم الخ) اما أن يراد به ذكره فى أوائل كتب العلم كما يفيده ظاهر العبارة وظهور كون المقدمة هنا مقدمة الكتاب وقوله الآتى وبدأ بما رأوا تقديمه الخ كان الاولى حذف المعرفة وان ذكرها المصنف أيضا فى شرح المقاصد واما أن يراد به كونه مما يتوقف الشروع فى مسائل العلم على تصوره أو التصديق به كما يؤيده لفظ المعرفة فمع كونه بعيدا من العبارة جدا لايصح قوله الآتى لذلك ولكونه مقدمة الشروع فتأمل ثم ههنا بحث وهو أن المنطق أيضا مصدر بمباحث العلم والنظر فلا يتم

الكلام خاصة كمباحث العلم والنظر والدليل لان تحصيل العقائد بطريق النظر والاستدلال والرد على منكرى حصول العلم مطلقاً أو استفادته من النظر مطلقا أو فى الالهيات خاصة يتوقف على ذلك وبدأ بما رأوا تقديمه فى كل علم لذلك ولكونه مقدمة الشروع فقال (الكلام هو العلم بالعقائد) وهى الاحكام التى يتعلق الغرض بمجرد اعتقادها بالقلب وأما التى يتعلق الغرض بعملها وان كان

(قال المصنف رحمه الله الكلام هو العلم الخ) أى علم الكلام هو الخ وانما سموا علم التوحيد بعلم الكلام اما لان اشهر مسئلة وقع فيها الخلاف هى أن كلام الله المتلو حادث أو قديم كما قاله الاستاذ فى الرسالة التوحيدية وإما لان مباحثه كانت مصدرة بقولهم الكلام فى كذا وكذا واما لانه يورث القدرة على الكلام فى تحقيق المرام وقيل غير ذلك اه فرج الله زكى الكردستانى

قوله خاصة ويجاب بأن المراد من الاختصاص بعلم الكلام هو الاختصاص الاضافى على ما صرح به المصنف فى شرح المقاصد حيث قال وليس فى العلوم الاسلامية ماهو أليق ببيانه اه ويمكن أن يقال ان ذكرهما فى المنطق من حيث التصوير والتقسيم تتميما لبيان موضوعه وهنا من حيث أن يعرف به أن العلم هل يحد أولا وان العلم هل يحصل من النظر أولا وأن النظر هل يفيده مطلقا أولا وهما على هذا الوجه الذى يكون المقصود منه التحصيل والرد المذكورين لم يصدر بهما غير كتب الكلام فهما فى المنطق من متممات مقدمة الشروع بخلافهما ههنا فتدبر (قوله بمجرد اعتقادها بالقلب) المراد من الحكم هنا هو النسبة التامة الخبرية لا الحكم الشرعى المصطلح لاهل الاصول أعنى الوجوب والندب ونحوهما فانها محمولات لمسائل الفقه وليست مورد الاعتقاد حقيقة وأما النسبة التامة بينها وبين موضوعاتها وان كانت موردا له لكن الغرض منها ليس مجرد ذلك الاعتقاد بل الغرض هو الاعتقاد وكيفية العمل معا ولذا جعل نحو قولنا تجب النية فى الصلاة ويجب التصديق بأن الله قادر ونحوه من مسائل الفقه دون الكلام مع أن موضوعهما الاعتقاد وذلك لانه اعتبر فيهما الكيفية المتعلقة بالافعال أيضا فتدبر وههنا بحث وهو ان مسائل أصول

الاعتقاد بها أيضا مقصودا فالعلم بها علم الفقه والمراد بالعقائد (الدينية) المنسوبة الى دين نبينا محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلم سواء بطريق الجزئية أو المبدئية وسواء كانت من الدين فى الواقع ككلام أهل الحق أم لا ككلام الفرق المبتدعة الضالة كذا فى شرح المقاصد فاذا يكون المراد من العلم مطلق التصديق سواء طابق الواقع أولا ليشمل ادراك المخطئ فلا يصح قوله (عن الادلة اليقينية) أى المكتسب

(قوله أى المكتسب) أشار بهذا التفسير رحمه الله الى أن قوله عن الادلة متعلق بالعلم باعتبار تضمنه معنى الاكتساب لا المقصود منه تقدير المتعلق كما أشار الشارح اليه فى بعض تعليقاته على هذا الشرح ثم اعلم أن المصنف رحمه الله ترك بيان الغاية وهى الوصول الى الايقان واتقان الايمان فى المقاصد وإحكام أحكام الدين عن التزلزل فى العقائد اكتفاء بقوله عن الادلة اليقينية اذ هو يفيد ذلك وهذا أولى مما قاله الشارح فيما بعد فتأمل اهـ فرج الله زكى

الفقه كقولنا الاجماع حجة يتعلق الغرض باعتقادها دون العمل بها فتدخل فى التعريف فلا يكون مطردا قلت يمكن أن يجاب بأنا لا نسلم أن الغرض فيها لا يتعلق بالعمل فان المجتهد كما يعتقدها فكذلك يستعمل موضوعاتها فى استخراج الاحكام بتحصيل الظن بها فالمسائل فى الكلام مقصودة لذاتها وفى أصول الفقه مقصودة من حيث اعمالها فى الفقه وجعلها مبادى وأصولا لتحصيل الظن بأحكامه فتنبه وقد يقال لا بعد فى خروجها بقيد اكتساب العلم عن الادلة اليقينية فليتأمل (قوله بطريق الجزئية) مما هو عقيدة اسلامية (قوله أو المبدئية) مما هى وسيلة اليها كما صرح به (قوله مطلق التصديق) أى الجازم ليخرج الظن كما يأتى (قوله سواء طابق الواقع أم لا)أى فى نفس الامر لا فى زعم المعتقد والا لم يحتج فى شموله ادراك المخطئ الى هذا التعميم فان اعتقاده فى العقائد مطابق للواقع فى زعمه والا لم يصح

ذلك العلم عنها الدلالته على أن المراد منه العلم اليقيني لان الدليل اليقيني ما يفيد اليقين الا أن يقال المراد بالادلة اليقينية اليقينية بزعم المستدل ثم انهم اعتبروا فى أدلتها اليقين لانه لا عبرة بالظن فى الاعتقاديات بخلاف العمليات فخرج عن التعريف علم الله وعلم الرسول بالاعتقاديات وكذا اعتقاد المقلد ويدخل

قولهم اعتبروا فى أدلتها اليقين كما يأتى وهو ظاهر (قوله لدلالته الخ) متعلق بقوله فلا يصح (قوله العلم اليقيني) أى المطابق للواقع فى نفس الامر (قوله لان الدليل اليقيني الخ) الاولى أن يقول لان المستفاد من الدليل اليقيني انما هو اليقين لانه بصدد اثبات أن المراد من هذا العلم هو اليقيني فيكون الانسب بهذا هو ماذكرنا لاما ذكره فتأمل (قوله اليقينية بزعم المستدل) أى المطابقة للواقع باعتقاده سواء كانت مطابقة فى نفس الامر أم لا فالتعبير بالزعم بالنسبة الى الواقع لا بالنظر الى اعتقاده كيف وقد اعتبر فى أدلتها اليقين فتدبر (قوله ثم انهم اعتبروا فى أدلتها اليقين الخ) يحتمل أن يكون جوابا عما يقال اذا كان المراد من العلم هنا مطلق التصديق الشامل لادراك المخطئ فلم أخذوا فى أدلتها اليقين ولم يكتفوا بمطلق الادلة ليشمل ادراك المخطئ من غير تأويل وحاصل الجواب أنهم لو اعتبروا مطلق الادلة لدخل فيها الظنية مع أنها غير معتبرة فى الاعتقاديات على خلاف فى الظن الغالب القريب من اليقين كما يأتى أواخر الكتاب فاعتبروا فيها اليقين لاخراج الظن لا لاخراج ادراك المخطئ فيؤول اليقين المعتبر فيها الى التصديق الجازم سواء طابق الواقع أم لا ويتردد النظر فى انهم هل اعتبروا فى هذا اليقين الثبات كالجزم أو لا كالمطابقة والظاهر من تعبيرهم بلفظ اليقين هو اعتباره لكن ينبغى اعتباره بزعم المستدل ضرورة أنه قد يزول كما للمخطئ عند الاطلاع على ما فى الواقع ويحتمل أن يكون تحقيقا للمقام وحاصله أنهم اعتبروا فى أدلة العقائد اليقين فى نفس الامر اذ لا عبرة بالظن الا فى الفروع فعقائد المخطئ غير معتبرة وان كانت يقينية فى زعمه لكنهم أولوا اليقين فى هذا التعريف ليدخل علم المخطئين فيه لا للاعتداد به شرعا بل للاتفاق على أن عقائدهم المدونة تسمى علم الكلام ولكل وجهة فتوجه (قوله فخرج علم الله الخ) أى بقيد الاكتساب فان علمهما ليس

علم الصحابة وان لم يسم في ذلك الزمان بالكلام كما أن علمهم بالعمليات فقه وان لم يسم به (وموضوعه المعلوم من حيث يتعلق بذلك)

كسبيا على ما حقق في محله وقوله وكذا اعتقاد المقلد الخ أى فيمن يسميه علما فانه من حيث التقليد ليس من أهل الكسب فاندفع مايقال من أنه قد يرتب النظر بقوله هذا معتقد مقلدى وكل معتقد له صحيح فهذا صحيح فانه حينئذ من أهل النظر وقد يقال انه خارج بالعلم أما على أن يكون المراد منه اليقيني في نفس الامر فظاهر وأما على أن يكون المراد ماهو بزعمه فالظاهر الذى سبق منا من اعتبار الثبات فيه ولو بزعمه لان اعتقاده من حيث انه مقلد ليس بثابت لما صرح به في شرح المقاصد من أن اعتقاده عقدة في القلب تزول بالتشكيك فتدبر ثم القرينة على أن متعلق عن الخ هو الاكتساب هو ما تقرر من أن مسائل العلم يجب أن تكون نظرية فانه لا معنى للمسئلة الا ما يسئل عنه ويطلب بالدليل نعم قد يورد في المسائل الحكم البديهي ليتبين لميته وهو من هذه الحيثية كسبي لا بديهي كذا قالوا (قوله وموضوعه) اتفقت كلمة القوم على أن تمايز العلوم في النفس انما هو بحسب تمايز الموضوعات فناسب تصدير العلم ببيان الموضوع افادة لما يتميز به بحسب الذات بعد ماأفاد التعريف التميز بحسب المفهوم لكن ههنا فائدة ينبغي أن ينبه عليها وهي أنهم صرحوا تارة بأن الموضوع من مقدمات الشروع وتارة بأنه جزء من العلم على حدة وتارة بأنه من مباديه فما وجه ذلك ثم انهم قد وجهوا ذلك بأن هناك أمورا أحدها التصديق بهليته البسيطة أعنى التصديق بوجود الموضوع في نفسه وهو الذى عدوه جزأ من العلوم بدليل تعليلهم لذلك بأن مالا يعلم ثبوته كيف يطلب ثبوت شئ له وثانيها تصوره وعدوه من المبادى التصورية وانما لم يجعلوا التصديق بهليته البسيطة من المبادى كما جعلوا تصوره منها لانهم أرادوا بالمبادى التصديقية المقدمات التى يتألف منها قياسات العلم وثالثها التصديق بهليته المركبة أى موضوعية الموضوع وعدوه من مقدمات الشروع كما هنا وانما لم يجعلوه أصلا وداخلا في العلم لانه انما يتحقق بعد كماله فهو بثمراته أشبه منه بأجزائه وأما تصور مفهوم الموضوع أعنى مابحث عن اعراضه الذاتية في

أي بالعقائد الدينية لانه يبحث فيه عن أحوال الصانع من القدم والوحدة وغيرهما وعن أحوال الجسم والعرض والحدوث والتركب من الجواهر الفردة وقبول الفناء ونحو ذلك وعن أحوال الحال والمعدومات من الانتفاء وعدم التمايز المحتاج اليهما في إعتقاد كون صفاته تعالى متعددة موجودة الى غير ذلك مما هي عقيدة اسلامية أو وسيلة اليها والشامل لموضوعات هذه المسائل هو المعلوم المتناول للموجود والمعدوم وقد يقال المعلوم

(قوله لانه يبحث الخ) لما كان ذلك بيانا للتصديق بموضوعية الموضوع علله بذلك اه منه (قال قدس سره وقد يقال الخ) أراد بالعقائد المحمولات وبالمعلوم من حيث مايثبت له ذلك فلا يرد النسبة لانها لا يثبت لها ذلك فاندفع ما في الحاشية وان كان ما قاله وجها آخر لدفع الاشكال ثم موضوع العلم مايرجع اليه مسائله فيكون جهة وحدتها اذ فيه اشتراكها وبه اتحادها فاثبات العقيدة الدينية أوماتتوقف هي عليه للمعلوم جهة جامعة لمسائل العلم كالبحث عن قدرته تعالى ووجوده ووحدته مثلا اه فرج الله زكى (قوله وقد يقال المعلوم الخ) يعني أن بيان الموضوع أي التصديق بموضوعية الموضوع لا يكون بدون تميز الموضوع وفي هذا البيان لاتميز له لان

العلم فهو في صناعة المنطق فهذه أمور أربعة ربما يقع فيها الاشتباه كذا حققه المصنف رحمه الله (قوله أي بالعقائد الدينية الخ) أي الاحكام والنسب التي ذكرناها ولا يخفى أنه كما يكون للحكم تعلق بالطرفين فلهما تعلق به فلا يرد أن الاولى أن يقول من حيث يتعلق به ذلك كما قال في شرح المقاصد هو المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية على أنه يحتمل كون اسم الاشارة للعلوم والضمير في يتعلق للعقائد فلا اختلاف فحينئذ الاولى أن يقول أي العقائد الخ بدون الباء ليصلح لكل من الاشارتين هذا (قوله المتناول للموجود والمعدوم) ان قيل اذا أريد من الوجود أعم

من الحيثية المذكورة يتناول محمولات مسائله ويمكن أن يقال المراد بالعقائد الدينية المحمولات المنتسبة لانها المحط للفائدة فلا اشكال وفائدته أمور غاية الكل الفوز بسعادة الدارين وكأن المصنف رأى أنه من العلوم التى غايتها أنفسها فاكتفى ببيان حده

المعلوم المذكور لايتميز من المحمول وحاصل الدفع ظاهر مع أن المقصود من ذلك تميز العلم عن سائر العلوم بتغاير الموضوع والبيان المذكور كاف فيه والتناول للمحمول لا يضره اهـ منه

من الذهنى وغيره يساوى الموجود المعدوم فى العموم قلنا لا يصح ذلك عند من ينفى الوجود الذهنى ثم هذا التعميم انما يحتاج اليه عند من يجعل مباحث المعدوم والحال من مسائل علم الكلام كما هنا (قوله ويمكن أن يقال المراد بالعقائد الدينية المحمولات الخ) أقول المعلوم من حيثية التعلق بالمحمول كما يتناول الموضوع يتناول الحكم أيضا فليس هذا الا خروجا من ورطة ووقوعا فى أخرى فالتحقيق أن قول المصنف وموضوعه الخ ليس تصويرا للموضوع كما ظنه «مد ظله» حتى يعترض بعدم الطرد ونحوه بل هو بيان التصديق بموضوعية الموضوع فانه الذى عد من مقدمات الشروع كما مر وقد سبق أنه يتحقق بعد كمال العلم والتفحص عن مسائله فهو تحقيقا من اللواحق وان كان اجمالا من السوابق كما صرح به المصنف فى شرح المقاصد وبعد الفحص المذكور لا يشتبه الموضوع بالمحمول أو الحكم فلا اشكال أصلا (قوله الفوز بسعادة الدارين) ذكروا أن الفائدة والغاية والمنفعة أمور لاتختلف الا بالحيثية والاعتبار وفى شرح المقاصد ماحاصله ان غاية الكلام أن يصير التصديق بالاحكام الشرعية متقنا محكما لاتزلزله شبه المبطلين ومنفعته فى الدنيا انتظام أمر المعاش على وجه لايؤدى الى الفساد وفى الآخرة النجاة من العذاب المرتب على سوء الاعتقاد فافهم (قوله فاكتفى ببيان حده) لم يقل وموضوعه مع أنه مذكور أيضا لان مايستغنى به عن بيان الفائدة التى هى نفس العلم هو بيان حده لاموضوعه ثم كون

فيكون ماذكر غاية الغاية والعلم لايحد لوضوحه واختاره الامام الرازى لوجهين الاول أن علم كل أحد بأنه موجود ضرورى وهذا علم خاص والمطلق جزء منه فيكون هو أولى بأن يكون ضروريا والثانى أن غير العلم يعلم بالعلم فلو علم العلم بغيره لزم الدور وهذا حجة على من يقول انه معلوم لكن لا بالضرورة واجيب بان مبنى الوجهين

العلم غاية لنفسه بمعنى أنه مقصود فى ذاته وليس آلة لعلم آخر لايوجب ترك بيان نحو هذه الفوائد (قوله فيكون ماذكر غاية الغاية) الاتيان بفاء التفريع صريح فى أن المراد بما ذكر هو الامور التى غايتها الفوز لا الفوز نفسه فان كون تلك الامور غاية الغاية هو الذى يكون متوقفا على اعتبار كون علم الكلام غاية لنفسه ضرورة أن الفوز المذكور غاية الغاية وان لم يعتبر الكلام من العلوم التى هى غاية أنفسها فلو أريد بما ذكر الفوز نفسه لم يكن للتفريع وجه فافهم لكن الاولى حينئذ أن يقول فيكون ماذكر فائدة الغاية الا أن يقال أشار بذلك الى اتحادهما ذاتا كما مرت الاشارة اليه (قوله واختاره الامام لوجهين الخ) اعلم أن الوجهين المنسوبين الى الامام أوردهما المصنف فى شرح المقاصد لاثبات كون العلم واضحا ضروريا عنده حيث قال ذهب الامام الى أن تصور العلم بديهى لوجهين الاول أنه معلوم يمتنع اكتسابه اما المعلومية فبحكم الوجدان وأما امتناع اكتسابه فلانه انما يكون بغيره معلوما ضرورة امتناع اكتساب الشئ بنفسه أو بغيره مجهولا والغير انما يعلم بالعلم فلو علم العلم بالغير لزم الدور فتعين طريق الضرورة وهو المطلوب والثانى ان علم كل أحد بوجوده ضرورى أى حاصل بلا نظر وهذا علم خاص مسبوق بمطلق العلم لتركبه منه ومن الخصوصية والسابق على البديهى بديهى بل أولى بالبداهة فمطلق العلم بديهى وهو المطلوب اه فعلم أنه جعل المطلوب فى هذين الوجهين بداهة العلم لا أنه لايحد وان كانت بداهته مستلزمة لعدم تحديده وعلم أيضا أن كلا من هذين الوجهين على تقدير تمامه مستلزم للمطلوب المذكور وحجة على من يقول انه معلوم لا بالضرورة بل بالاكتساب وكذا على من يقول انه مجهول خفى كالغزالى رحمه الله وعلم أيضا أن كلا منهما كما يصلح وجها لبداهة العلم يصلح وجها لعدم تحديده وعلم أن وجه الدور قد أخذ

على عدم التفرقة بين تصور العلم وحصوله والضرورى حصول علم جزئى بوجوده وهو غير تصوره وغير العلم انما يعلم بحصول علم جزئى لا بتصوره والعلم على تقدير اكتسابه يتوقف تصوره على تصور غيره وقيل لا يحد لخفائه واليه ذهب الغزالى وربما نصر

(قوله وهو غير تصوره) سلمنا ذلك لكن تصوره لازم لحصوله كما فى سائر الوجدانيات وذلك كاف فيها هنا اه منه

فيه شيأ آن معلومية العلم وامتناع اكتسابه وأما الشارح «مد ظله» لما ذكر وجه الدور ناقصا غير تام حيث لم يذكر فيه معلومية العلم كما ترى لم يصلح وجها الا على عدم التحديد فقط فهو لا يستلزم ضرورة العلم ولا خفاءه ولا ينافيهما أيضا ولذا قال فى المذهب الآتى وربما نصر بالدليل الثانى نعم ينافى القول باكتسابه وهو معنى قوله وهذا حجة على من يقول إنه معلوم لا بالضرورة ان قيل فلعل الشارح «مد ظله» أورد الوجهين اللذين ذكرهما لاثبات عدم التحديد فقط من غير نظر الى وضوحه قلت هذا محتمل ولكن لا يلائمه تخصيص أحد الوجهين بكونه حجة على من يقول إنه معلوم لا بالضرورة فتأمل حق التأمل (قوله وحصول علم جزئى بوجوده وهو غير تصوره) ان قيل لا معنى لحصول العلم الا وصول النفس الى المعنى وحصوله فيها والعلم لما كان من المعانى النفسية يكون حصوله فى النفس تصورا وعلما به فاذا كان حصول العلم بوجوده بديهيا كان تصوره بديهيا وهو المطلوب وكذا اذا كان تصور الغير الذى يكتسب به العلم متوقفا على حصول العلم كان متوقفا على تصوره وهو الدور أجيب بأنه سيأتى أن حصول المعانى النفسية فى النفس قد يكون بأعيانها وهو المراد بالوجود المتأصل وذلك اتصاف بها لا تصور لها وقد يكون بصورها وهو المراد بالوجود الظلى وذلك تصور لها لا اتصاف بها فحصول عين العلم بالشئ لا يكون تصورا لذلك العلم كما أن حصول مفهومه فى النفس لا يكون اتصافا به نعم يكون ذلك اتصافا بمفهوم العلم فثبت المغايرة بين حصول العلم وتصوره وهو المطلوب (قوله والعلم على تقدير اكتسابه يتوقف تصوره الخ) وفى شرح المقاصد ما يدفع الجواب وحاصله أن تصور الغير

بالدليل الثانى وطريق معرفته عنده القسمة والمثال أما القسمة فقولنا الاعتقاد إما جازم أوغير جازم والجازم إما مطابق للواقع أوغير مطابق والمطابق إما ثابت أوغير ثابت وأما المثال فكأن يقال العلم ادراك البصيرة المشابه لادراك الباصرة أو يقال هو كاعتقادنا أن الواحد نصف الاثنين واعلم أن مراد هذا القائل أنه لا يحد بعبارة جامعة للجنس والفصل الذاتيين فان ذلك متعسر فى أكثر الاشياء بل فى أكثر المدركات الحسية فكيف لا فى الادراكات الخفية والا فالقسمة والمثال ان أفادا تمييزا صلح جامعرّفا والا لم يحصل بهما معرفة هذا واذ علمت بأن العلم لايحد فاعلم أن التفسير له بمثل حصول صورة الشئ فى العقل أو الاعتقاد الجازم المطابق الثابت

(قوله وأما المثال) المثال يطلق على المشابه وعلى الجزئى فالاول للاول والثانى للثانى اه منه

وحصول العلم به يستلزم امكان العلم بأنه عالم بذلك الغير وعلى تقدير وقوع ذلك الممكن يلزم حصول العلم بالعلم الخاص قبل حصول العلم بمطلق العلم وهو محال فاكتساب العلم يكون محالا لاستلزامه تصور الغير المستلزم للمحال المذكور وأجاب عنه بأنه ان أريد أن العلم بالغير يستلزم امكان العلم بأنه عالم به قبل اكتساب حقيقة العلم فغير مسلم وان أريد فى الجملة فغير مفيد لجواز أن يكون وقوع الممكن بعد الاكتساب اه أقول وفيه نظر لايخفى على الفطن فالحقيق أن اللازم من ذلك حصول العلم بالعلم الخاص قبل حصول العلم بمفهوم مطلق العلم فانه الذى يتوقف على تقدير اكتسابه على حصول العلم بالغير وذلك غير محال كما هو ظاهر انما المحال حصول العلم بالعلم الخاص قبل العلم بحصول عين مطلق العلم وليس فتفطن فانه من المزالق (قوله وطريق معرفته عنده) فالعسير عنده تحديده بالحد الحقيقى كما سيصرح به «مد ظله» لابيان مايفيد تميزه فانه يحصل بالقسمة ولامايفيد تفهيم حقيقته فانه يحصل بالمثال على مانقله المصنف عن الغزالى لكن قال فظهر أنه لايريد بالمثال جزئيا من جزئياته كاعتقادنا أن الواحد نصف الاثنين كما فهمه البعض فقوله «مد ظله» أو يقال هو كاعتقادنا أن الواحد الخ لايخلو عن شئ (قوله حصول صورة الشئ الخ) قالوا لفظ

أوصفة ينجلي بهـا) أي ينكشف انكشافا تاما بتلك الصفة (المذكور) أى ما من شأنه أن يذكر ويلتفت اليه أو ما يمكن أن يعبر عنه وانما فسرنا التجلي بالانكشاف التام الذى لا يشمل الظن لان العلم عند القائلين بهذا التعريف مقابل للظن (لمن قامت هى) أى تلك الصفة (به أو ادراك المركب أو الكلى) ويسمى ادراك البسيط أو الجزئى معرفة (تنبيه على اختلاف الاصطلاحات) وليس شئ منها حدا يفيد تصور حقيقة العلم وانما يفيد بيان ما اصطلح عليه فلا ينافى القول بأنه لا يحد (وحقيقة النظر حركة النفس) من المطلوب المشعور به بوجه

(قوله حركة النفس) اطلاق الحركة على الانتقالات الواقعة للنفس من معقول الى آخر دفعة انما هو على سبيل التشبيه لعدم وجود المسافة اللازمة فى الحركة اهـ منه

العلم يقال فى الاصطلاح على معان منها ادراك العقل فيفسر بالحصول المذكور وربما يعدل عنه الى وصول النفس الى المعنى نظرا الى أن العلم صفة العالم والحصول صفة المعلوم لكن سيأتى من الشارح « مد ظله » ان حصول الصورة فى العقل أيضا صفة العالم ومنها ما يشمل التصور المطابق والتصديق اليقيني ولهم فيه عبارتان احداهما ما ذكره المصنف بقوله أو صفة ينجلي بها الخ والاخرى صفة توجب تميزا لا يحتمل النقيض والمراد من عدم احتماله عدمه فى متعلق التميز وليس المراد نقيض التميز أو الايجاب كما توهم البعض (قوله لا يشمل الظن الخ) وكذا لا يشمل الجهل واعتقاد المقلد على ما صرحوا به (قوله لمن قامت هى الخ) عدل عن قولهم للعالم تفاديا من الدور (قوله وحقيقة النظر) لما قسموا العلم الى التصور والتصديق و كلا منهما الى الضرورى والنظرى كان الانسب بمباحث النظر أن تذكر بعد مباحث العلم كما هنا ولما كثرت تعريفاته بين حقيقته ليعلم أن الحقيقة واحدة وكثرة التفاسير انما هى لاقتصار البعض على بعض أجزائه والآخر على بعض لوازمه اكتفاء بما يفيد امتيازه واصطلاحا على ذلك كما ستأتى الاشارة اليه (قوله المشعور به الخ) وذلك لأنا اذا حاولنا تحصيل مطلوب تصورى أو تصديقى يكون لا محالة مشعورا به من وجه

(في المعقولات) المخزونة عندها الى أن تظفر بمباديه ومنها (عودا) احترازعن الحدس لانتفاء حركة العود فيه (على بدء) للحركة الاولى (لتحصيل) المطلوب (المجهول) من حيث انه مجهول فكان الحاصل أنه مجموع الحركتين وأما الترتيب الذى ذكروه فى تعريفه فهو لازم من لوازمه (وكونه) أى النظر (مفيدا للعلم فى الجملة) خلافا لمن قال انه لا يفيده أصلا لأن كون النظر مفيدا ان كان ضروريا لم يقع فيه خلاف

غير الوجه الذى حاولنا تحصيله (قوله فى المعقولات المخزونة الخ) وهى المبادى ان قيل تلك تجعل تارة منتهى الحركة الاولى وتارة مبدأ الثانية وتارة مافيه الحركة فكيف التوفيق قلت هى من حيث الوصول اليها منتهى الاولى ومن حيث الرجوع منها مبدأ الثانية ومن حيث التصرف فيها للترتيب المخصوص مافيه الحركة وأقول هى من حيث ملاحظتها لاخذ المناسب وترك غير المناسب مافيه الاولى (قوله فكان الحاصل أنه الخ) أى حقيقة النظر مجموع الحركتين المذكورتين وهما من جنس الحركة فى الكيف لتوارد الصور والكيفيات على النفس على ما فى شرح المقاصد ولا محالة يكون هناك توجه نحو المطلوب وازالة لما يمنعه من الغفلة والصور المضادة والمنافية وملاحظة للمعقولات ليؤخذ البعض ويترك البعض وترتيب للمأخوذ وغاية يقصد حصولها وكثيرا ما يقتصر فى التفسير على بعضها كما قال وأما الترتيب الذى الخ (قوله من حيث انه مجهول الخ) اشارة الى نكتة وضع المظهر موضع المضمر فان هذا المجهول هو مبدأ الحركة المشعور به بوجه والنكتة هى ان تحصيل ذلك المبدا انما هو من حيثية وجهه المجهول لا وجهه المشعور به والا لزم تحصيل الحاصل ومن ههنا يظهر الجواب عن الشبهة المشهورة عن الامام فى امتناع اكتساب التصورات على ما هو مذكور فى المطولات (قال وكونه) مبتدأ وخبره قوله ضرورى والمعنى أن العلم بافادة النظر للعلم ضرورى لأن المعنى لا يقابل النظرى ولذا حملوا الخلاف فى أن العلم الحاصل عقب النظر ضرورى أو نظرى على اللفظى كما هو مسطور فى كتب الاصول (قوله مفيدا للعلم الخ) نقل عن الامام أنه قال لانزاع فى افادة النظر الظن وانما النزاع فى اليقين الكامل لكن الشبهة المذكورة للمخالفين هنا تنفى كونه مفيدا للتصديق مطلقا كما ترى (قوله لان كون النظر مفيدا) أى لان الحكم بأن النظر مفيد للعلم

كقولنا الواحد نصف الاثنين وان كان نظريا يلزم اثبات افادة النظر بافادة النظر (ولو فى الالهيات) خلافا القائل بأنه لا يفيد العلم فيها لان الحقائق الالهية من ذاته وصفاته لا تتصور والتصديق بها فرع التصور (وبدون المعلم) عطف على فى الالهيات خلافا لمن قال لابد من المعلم ليرشدنا الى معرفته ويدفع الشبهات عنا (ضرورى) لا يحتاج الى بيان وماذكروه من الشبه مدفوع

(قوله كقولنا الواحد نصف الخ) قال فى شرح المقاصد ماحاصله أنه لو كان ضروريا لما وقع فيه اختلاف العقلاء ولكان مثل قولنا الواحد نصف الاثنين فى الوضوح بلا تفاوت لان التفاوت دليل الاشتباه وهو ينافى الضرورة وكلا اللازمين منتف لوقوع الاختلاف وظهور التفاوت اه فظهر أن الشارح «مدظله» اقتصر على ذكر احدى هاتين الشبهتين فتنبه (قوله يلزم اثبات افادة النظر الخ) أى من جهة توقفه على الدليل وعلى استلزامه المدلول وهو معنى افادة النظر وهذا دور ويلزم التناقض أيضا من جهة كونه معلوما وليس بمعلوم أما الاول فلكونه وسيلة وأما الثانى فلكونه مطلوبا وقد يقال لانسلم لزوم الدور لانه لو أريد أن العلم بافادة النظر يتوقف على العلم بافادة النظر فغير مسلم لان معنى اثبات القضية النظرية هو أن العلم بها يستفاد من النظر بأن تعلم المقدمات مرتبة فتعلم النتيجة من غير توقف على العلم بكون المقدمات مستلزمة للنتيجة فعلى هذا كون الحكم بان النظر مفيد نظريا موقوفا على النظر انما يتوقف على كون النظر مفيدا لا على العلم به كما أن تصور الماهية يستفاد من الخاصة اللازمة بمعنى أنها تتصور فتتصور وان لم يعلم الاختصاص واللزوم وان أريد أن العلم بها يتوقف عليها لا على العلم بها فليس ذلك دورا فان الموقوف حينئذ هو التصديق بافادة النظر والموقوف عليه هو صدق كون النظر مفيدا وقد يجاب بأن مبنى كلام المخالف على أن التصديق بالنتيجة أى العلم بحقيقتها انما يلزم من التصديق بالمقدمات وبكونها مستلزمة للمطلوب فلو اعتبر اللزوم المعتبر فى القياس بين التصديق من غير اعتبار العلم بالاستلزام كما بين تصور الماهية وتصور خاصتها اللازمة سقط ذلك الكلام كذا فى شرح المقاصد لكن فيه نظر لا يخفى على أهله فتدبر

فان الضرورى قد يقع فيه خلاف إما العناد أو لقصور وانا لا نسلم أن الحقائق الالهية

(قوله فان الضرورى قد يقع الخ) وقد يختار أن الحكم بكون النظر مفيدا نظرى يثبت بنظر مخصوص من غير لزوم لدور أو تناقض بأن يقال المرتب بقولنا العالم متغير وكل متغير حادث نظر كما هو معلوم ثم انه يفيد العلم بأن العالم حادث ضرورة فينتج أن النظر ما يفيد العلم على ما ادعاه الامام كما قيل والى هذه المهملة أشار المصنف رحمه الله بقوله فى الجملة لانها تكفى فى الرد على المخالف القائل بالسالبة الكلية وليس فيه شئ مما ذكر فان نفس الشئ بحسب الذات قد يغايره بحسب الاعتبار فيخالفه فى الاحكام كهذا المرتب الذى أثبتنا به كون النظر مفيدا للعلم فانه من حيث ذاته وسيلة ومتقدم ومعلوم ومن حيث كونه من أفراد النظر مطلوب ومتأخر ومجهول فالموقوف هو القضية المهملة التى عنوان موضوعها مفهوم النظر والموقوف عليه هى القضية الشخصية التى موضوعها ذات النظر المخصوص أعنى قولنا العالم متغير الخ فليس الشئ الواحد بالذات والاعتبار مقدما على نفسه ومعلوما حين هو ليس بمعلوم فلا دور ولا تناقض ان قيل قد سبق أن مبنى كلام المخالف على أن التصديق بالنتيجة موقوف على التصديق بالمقدمات وبكونها مستلزمة لها فالتصديق بافادة النظر لو كان متوقفا على النظر المخصوص كان متوقفا على التصديق باستلزامه وافادته فيعود المحذور قلنا انما يعود لو كان متوقفا على التصديق بافادته من حيث كونه من أفراد النظر وليس فليس فافهم والقاعدة فى هذا هو أن الحكم على الشئ بالشئ قد يختلف لوازمه من الاستغناء عن الدليل والافتقار اليه مثلا باختلاف التعبير عن المحكوم عليه فربما يقع التعبير عن العالم مثلا بما يجعل حكم الحدوث له غير مفيد كقولنا كل موجود بعد العدم حادث أو مفيدا بديهيا كقولنا كل ما يقارن تعلق القدرة الحادث حادث أو كسبيا كقولنا كل متغير حادث وبهذا ينحل ما أورد على الشكل الاول من أن العلم بالنتيجة لما توقف على العلم بالكبرى التى من جملة أفراد موضوعها موضوع النتيجة لزم توقف النتيجة على نفسها وكونها معلومة قبل أن تعلم وهو تناقض وذلك لأن معلومية الحكم بالحدوث على العالم انما هو من جهة كون المحكوم عليه من أفراد المتغير مثلا ومجهوليته من جهة كونه من أفراد الاصغر أعنى العالم فلا تناقض أصلا (قوله لا نسلم أن الحقائق الالهية الخ) وسيأتى الكلام على ذلك ان شاء

لاتتصور بكنهها ولوسلم فيكفي للتصديق التصور بعارض وان ارشاد المعلم لا يفيد الا بعد العلم بصدقه وصدقه اما أن يعلم بالنظر فيكون النظر كافيا فى المعرفة أو بقول ذلك المعلم فيدور لان اخباره عن كونه صادقا لا يفيد الا بعد العلم بأنه صادق أو بقول معلم آخر فيتسلسل (والمنكر) لما مر (معاند) لا يسمع دعواه (ك) ما أن (السوفسطائى المنكر للحسيات أو الاوليات أو كليهما) معاند غير مسموع كلامه السوف باليونانية العلم واسطا بمعنى الغلط اسم طائفة من الحكماء منهم من

الله تعالى (قوله لا يفيد الا بعد العلم بصدقه الخ) قد يمنع ذلك بأنا لا نجعل المعلم مستقلا بافادة المعرفة ليلزمنا العلم بكونه صادقا البتة بل نجعل المفيد للمعرفة هو النظر لكن مقرونا بارشاد من المعلم الى تحرير الادلة ودفع الشبه لكون عقولنا قاصرة من الاستقلال بذلك وأيضا لو تم ذلك فانما يتم ردا على من يدعى الاحتياج الى المعلم فى حصول المعرفة وأما من يدعى الاحتياج اليه فى حصول النجاة بمعنى أن معرفة الله بالنظر انما تفيد النجاة اذا كانت مأخوذة من معلم امتثالا لامره كيف وكثير من المعترفين بالصانع ووحدانيته كانوا كافرين لعدم أخذهم ذلك من النبى صلى الله عليه وسلم وعدم امتثالهم لامره وكان مبنى قول المبتدعة أولا هو هذا وان انجر مقالات أواخرهم لجهلهم وغباوتهم وركونهم فى الاوهام والخيال الى المزخرفات المفضية الى الغى والضلال فطريق الرد عليهم هو ان حاصل مايدعيه هو الاحتياج الى معلم علم صدقه ونقول ذلك هو النبى صلى الله عليه وسلم وكفى به اماما ومرشدا الى قيام الساعة من غير احتياج فى كل عصر الى معلم يجدد ذلك وتتوقف النجاة على الاعتراف بامامته كما يقول جهلة المبتدعين خذلهم الله وقطع دابرهم فانهم بجهالتهم هلاك الدين واخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين (قوله اسم طائفة من الحكماء الخ) نقل عن بعض الفضلاء ماحاصله أن قوما من الناس يظنون أن السوفسطائية قوم لهم نحلة ومذهب ويتشعبون الى ثلاث طوائف اللاأدرية القائلون بانا شاكون وشاكون فى انا شاكون وهكذا والعنادية القائلون بأنه ما من قضية الا ولها معارضة مثلها فى القبول والعندية القائلون بأن مذهب كل قوم حق بالقياس اليه باطل بالقياس الى خصمه وليس فى نفس الامر شئ بحق

قدح فى الحسيات بأن حكم الحس قد يغلط كثيرا اذ قد يرى الساكن متحركا وبالعكس كما ترى السفينة ساكنة وهى متحركة والشط متحركا وهو ساكن الى غير ذلك فحكمه فى أى جزئى كان فى معرض الغلط لا يكون مقبولا والجواب أن البديهة تنفى احتمال الغلط فى بعض المحسوسات والغلط فى بعض الصور لا ينافى الجزم المطابق فى كثير منها كما فى الحكم بأن الشمس مضيئة والنار محرقة الى غير ذلك ومنهم من قدح فى الاوليات بأن أجلى البديهيات قولنا النفى والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان بمعنى أن الشئ إما ان يكون أو لا يكون وهذا غير موثوق به لان العلم بان هذه القضية حقة يتوقف على تصور الوجود والعدم أعنى الكون واللاكون

(قوله والجواب أن البديهة) أى بديهة العقل لا الحس حتى يرد أنه اثبات لحكم الحس بنفسه (قوله الى غير ذلك) أى من القطعيات العادية اهـ منه

والمحققون على أنه ليس فى العالم قوم ينتحل هذا المذهب بل كل غالط سوفسطائى فى موضع غلطه اهـ فعلى هذا يكون المنكر لما مر سوفسطائيا أيضا فالمصحح للتشبيه فى قوله كالسوفسطائى الخ هو تقييده بقوله المنكر للحسيات الخ لكنه بالنسبة الى منكر الاوليات المراد بها البديهيات من قبيل تشبيه المنكر للبعض بالمنكر للكل ومن ههنا ظهر وجه ما اختاره الشارح «مدظله» من جعل الكاف للتشبيه دون التمثيل فتدبر (قوله قدح فى الحسيات الخ) أى فقط وحصر المبادى الاولى فى البديهيات ولعله لم يقل بكون البديهيات متفرعة من الحسيات فتدبر (قوله بأن حكم الحس الخ) يعنى ان الحس لا حكم له فى الكليات وهو ظاهر ولا وثوق عليه فى الجزئيات لتحقق غلطه فيها كثيرا (قوله من قدح فى الاوليات الخ) أى دون الحسيات وان قالوا ان البديهيات فرع الحسيات لان الانسان انما ينتبه لها بعد الاحساس بالجزئيات والتنبيه لما بينها من المشاركات والمباينات وذلك لانه لا يلزم من القدح فى الفرع القدح فى الاصل انما

وعلى تحقيق معنى كون الشئ موضـوعا وكونه محمولا وذلك إن بين بانظار تتوقف لامحالة على حقية هذه القضية لكونها أجلى البديهيات لتوقف الكل عليها مثلا يلاحظ فى قولنا الكل أعظم من الجزء أنه لو لم يكن كذلك لكان الجزء الآخر كائنا وليس بكائن فيلزم الدور وان بقى شئ منها فى حيز الابهام لم يحصل الجزم بالقضية والجواب أن بديهة العقل جازمة بها من غير نظر واستدلال ومنهم من قدح فيهما جميعا وهو معلوم

يلزم ذلك لوكان الفـرع لازما له نظرا الى ذاته (قوله وعـلى تحقيق معـنى كون الشئ موضوعا الخ) عليـه منع ظاهر (قوله تتوقف لامحالة الخ) الاولى جعـله جـواب ان الشرطية لاصفة للانظار لئلا يوهم أن لنا أنظارا لاتنتهى اليها وان كان منـدفعا بقوله لتوقف الكل عليها فحينئذ كان الاولى تعريف الانظار باللام ويمكن أن يقال ان الانظار المنتهية الى هذه القضية هى الانظار التصديقية فان التصورية انما تنتهى الى التصور البديهى فحينئذ لابأس بجعله صفة لها احترازا عن الانظار التصورية وحينئذ يكون جواب الشرط هو قوله فيـلزم الدور (قوله جازمـة بها) أى بتلك القضـيـة أى النسبة الحكمية التى فيها (قوله من غير نظر واستدلال الخ) أى على التصديق بها فان قيل كون التصديق بديهيا لا يوجب كون مباديه المذكورة بديهيـة بناء على أن التصـديق البديهى ما يكون بعد تصور أطرافه وسلامة الآلات مستغنيا عن الاكتساب قلت التصـورية هنا بديهية أيضا ولو سـلم كونهـا نظرية فانما تتوقف على التصورات البديهيـة لاعلى هذه القضية فلا دور ويمكن أن يحمل قوله من غير نظر على الاشارة الى بداهة الاطراف وقوله واسـتدلال الى بديهيـة الحكم فحينئـذ يسقط السؤال المذكور فتدبر ثم لا يخفى أن هذا الجواب لا يكفى فى دفع الشبهـة بالنسبة الى من لا يعترف بالبديهيات كما فى شرح المقاصد لكن أقول انه وان لم يعترف بها صراحة لكنه لزم عليه الاعتراف ضمنا من جهة التمسك بالشبهة فلا بعد فى أن يكفى من تلك الجهة بالنسبة اليه أيضا فافهم

مماسبق رداواستدلالا (وهل هو) أى كون النظر مفيدا للعلم (بطريق العادة) بناء على إأن جميع الممكنات مستندة اليه تعالى عندنا ابتداء وانه تعالى قادر مختار فلا يجب عنه صدور شئ (أو) بطريق (التوليد) بناء على أنه ليس الكل مستندا

(قال المصنف رحمه الله بطريق العادة) هذا مذهب الاشعرى حيث قال حصول العلم بالنتيجة عقيب النظر الصحيح باجراء العادة بناء على أصله من أن الممكنات بأسرها مستندة الى الله تعالى ابتداء وليس لشئ منها مدخل فى وجود شئ آخر الا أن الله تعالى قد يوجد بعضها عقيب بعض آخر بلا وجوب عنه لانه فاعل مختار فان تكرر منه ايجاده عقيبه يسمى ذلك عادة وان لم يتكرر يسمى خارقا للعادة ولا شك أن العلم الحاصل عقيب النظر أمر ممكن متكرر فيكون مستندا للعادة اه فرج الله زكى

(قال رحمه الله أو التوليد) هذا ماذهب اليه المعتزلة وهو مبنى على أصلهم من ان أفعالنا الاختيارية صادرة عنا إما مباشرة ان لم يكن صدورها عنا بتوسط فعل آخر منا واما بتوليد ان كان بتوسط فعل آخر فزعموا أن العلم الحادث عقيب النظر فعل صادر عنا بتوسط النظر فيكون صدوره بالتوليد اه فرج الله زكى

(قوله بطريق العادة) أى تكرر ذلك دائما مع جواز أن يتخلف خرقا للعادة (قوله فلا يجب عنه الخ) لما يأتى أن أثر المختار لا يكون واجبا ثم ان القائلين بهذا منهم من جعله بمحض قدرة الله من غير أن يتعلق به قدرة العبد ومنهم من جعله كسبيا مقدورا له أيضا (قوله أو التوليد الخ) والعلم الحاصل من النظر عندهم من أفعال العبد ومقدوراته وكذا النظر لكن صدور الفعل الاول يستعقب الثانى ونقل أن بعض أصحابنا احتج بعد ابطاله مطلقا على بطلانه هنا بأن النظر لو كان مولدا للعلم لكان تذكره مولدا له كابتدائه لعدم الفرق ورد بأنه لا يفيد اليقين لانه عائد الى القياس الشرعى مع ظهور الفرق

اليه تعالى ابتداء ومعنى التوليد هو أن يصدر من الفاعل فعل بواسطة فعل آخر صادر منه كحركة اليد للمفتاح فان حركة المفتاح صادرة بسبب حركة اليد و يقابله المباشرة وهي ان يصدر منه فعل بلا واسطة واعترض بأن العلم ليس من مقولة الفعل وأجيب بأن الفعل الآخر هنا افادة العلم وهي فعل (أو) بطريق (الوجوب) بناء على أن فيضان الحوادث من المبدإ الفياض عند الاستعداد التام للقابل واجب

(قال قدس سره أو الوجوب) هذا ما قاله الحكماء وهو مبنى على أصلهم من أن المبدأ الفياض لوجود الحوادث موجب بالذات وان فيضانها منه موقوف على الاستعداد التام ومعلوم أن العلم الحاصل عقيب النظر أمر حادث فيندرج فى تلك القاعدة وترك مذهبا رابعا وهو المختار عند الامام الرازى والغزالى وامام الحرمين وحاصله أن حصول العلم من النظر الصحيح لازم له لزوما عقليا غير متولد منه اه فرج الله زكى

(قوله واعترض بأن العلم الخ) قال فى شرح المقاصد ماحاصله أن النظر على أكثر تفاسيره أيضا ليس من مقولة الفعل لكن أرادوا بالفعل هنا الاثر الحاصل بالفاعل لانفس التأثير كيف وقد اتفقوا على أن حركة اليد وحركة المفتاح فعلان لفاعل واحد مع أن الحركة ليست فعلا حقيقة اه (قوله الفعل الآخر هنا افادة العلم الخ) أقول الفعل الآخر فى التوليد لابد وأن يكون مع الفعل الاول من فاعل واحد كما هو ظاهر وافادة العلم وان سلم كونه فعلا فهو فعل النظر لافعل فاعله وهو العبد فليتأمل (قوله من المبدإ الفياض الخ) أرادوا به العقل الفعال المنتقش بصور الكائنات المفيض على نفوسنا حسب الاستعداد وزعموا أن اللوح والكتاب المبين على لسان الشرع عبارتان عنه كما فى شرح المقاصد أقول وحينئذ يكون القول بهذا الوجوب مبنيا على سلب الاختيار من هذا المبدإ لامن الله فقوله «مد ظله» وهذا مبنى على سلب الاختيار منه تعالى لا يخلو عن شئ الا أن يقال ما ذكروه ينتهى بالاخرة الى الابتناء على سلب الاختيار عنه تعالى أيضا كما هو معتقدهم فى الواقع

وهذا مبنى على سلب الاختيار عنه تعالى علوا كبيرا (فيه خلاف) بين الاشاعرة والمعتزلة والفلاسفة على الترتيب المذكور (والنظر فى معرفة الله تعالى) أى لاجل حصول اليقين

(قوله لاجل حصول اليقين) اشارة الى أن فى للتعليل والمعرفة بمعنى التصديق اليقينى لان المعرفة المتعلقة بالجزئى قد تحصل باحساسه المستلزم للتصديق اليقينى بوجوده اه منه

(قوله فيه خلاف بين الاشاعرة الخ) ذكر أن ههنا مذهبا آخر اختاره الامام الرازى وذكر حجة الاسلام أنه المذهب عند أكثر أصحابنا وهو أن النظر يستلزم العلم بالنتيجة بطريق الوجوب من غير أن يكون النظر علة كمذهب الحكيم أو مولدا كمذهب المعتزلة لكن صرح بالوجوب لئلا يحمل الاستلزام على الاستعقاب العادى فيرجع الى المذهب الاول بل المراد الاستعقاب العقلى بمعنى أن من علم النظر يمتنع أن لا يعلم النتيجة كما فى جميع اللوازم مع الملزومات والمراد الوجوب بالاختيار فانه حينئذ يجوز أن لا يقع بأن لا تتعلق به قدرة الله واختياره فيكون المذهب الاول بعينه ولا ينافى هذا الوجوب كون العلم أثر القادر المختار وجائز الفعل والترك لكن بمعنى أن لا يخلقه ولا ملزومه لا بأن يخلق الملزوم ولا يخلقه كالمذهب الاول لان جواز الترك أعم من أن يكون بوسط أو لا بوسط فلا يمتنع أن يكون مشروطا بارتفاع مانع هو أيضا مقدور كالمتولدات عند المعتزلة القائلة بكونها بقدرة العبد وانما المنافى لجواز الترك الوجوب بمعنى امتناع الانفكاك عن المؤثر مطلقا فلزوم العلم للنظر عقلى على هذا المذهب وان لم يناف جواز الترك كاللزوم بين سائر الممكنات وعادى على المذهب الاول بالمعنى الذى مر آنفا

بوجوده (واجب

(قوله واجب الخ) أى شرعا ان كان وجوب الواجب المطلق شرعيا وعقلا ان كان عقليا كما فى شرح المقاصد * ثم اعلم أن فى هذه المقدمة المشهورة اختلافا وفى بيانها اضطرابا أما الاختلاف فلأن أكثرهم على أن المقدور الذى يتوقف عليه الواجب المطلق واجب بوجوبه مطلقا أى سواء كان سببا له أو شرطا وعللوه تارة بأنه لو لم يجب لجاز ترك الواجب المتوقف عليه فلم يكن الواجب واجبا وتارة بأنه لو لم يجب مقدمة الواجب المطلق لجاز تركها شرعا مع بقاء التكليف بالاصل لكونه واجبا مطلقا ولا خفاء فى أن الاصل مع عدم المقدمة مستحيل فيكون التكليف به حينئذ محالا وبعضهم على أنه لا يجب بوجوب ذلك الواجب مطلقا وعللوه بأن الدال على وجوب الشئ مطلقا ساكت عن وجوب مقدمته وبعضهم على أنه يجب بوجوبه ان كان سببا له لا شرطا وعللوه بأن السبب أشد ارتباطا بالمسبب من الشرط بالمشروط فيجب بوجوبه دونه وبعضهم كامام الحرمين على أنه يجب بوجوبه ان كان شرطا شرعيا قال لانه لولا اعتبار الشرع له لوجد مشروطه بدونه لا عقليا أو عاديا اذ لا وجود لمشروطه عقلا أو عادة بدونه فلا يقصده الشارع بالطلب وأما السبب عنده فكالشرط على الاصح فان كان شرعيا فيجب بوجوب المسبب والا فلا وقيل غير ذلك وأما الاضطراب فلأنهم ان أرادوا من تلك المقدمة المشهورة أن ايجاب الواجب المطلق ناطق بوجوب مقدمته المقدورة كما يفصح عنه تعليل القائل بعدم الوجوب بقوله الدال على وجوب الشئ ساكت عن وجوب مقدمته وكذا ما قاله فى شرح المقاصد مما حاصله أنا لا نسلم ان مقدمة الواجب المطلق يلزم أن تكون واجبة لجواز ايجاب الشئ مع الذهول عن مقدمته اه يكون القولان واردين على طرفى النقيض كما هو العادة فى أمثال هذا الاختلاف لكن التعليلين المذكورين لقول الاكثر بل أكثر التعليلات المذكورة لا تنطبق على هذا المراد ولا تفيده بل انما تنطبق على ارادة استلزام ايجاب الشئ الوجوب مقدمته كما هو واضح وان أرادوا منها أن ايجاب ذلك الشئ يستلزم ويقتضى وجوب مقدمته كما هو الظاهر من أكثر

بالنص) أى الكتاب والسنة (والاجماع) واتفاق الامة على وجوبه (ولكونه) أى النظر أمرا مقدورا (مقدمة للمعرفة الواجبة عندنا بذلك)

التعليلات فلا يكون قول القائل بعدم الوجوب واقعا على طرف النقيض مع أنهم اعتبروهما نقيضين كما لا يخفى على المتتبع وأيضا التعليل المذكور لما ذهب اليه امام الحرمين يدل على أن المراد من تلك المقدمة هو أن ايجاب الشئ يحتاج الى أن يتعرض الشارع لوجوب مقدمته ان كانت بحيث يوجد ذلك الشئ بدونها أو لا تعرض له وهذا مع أن فيه ما لا يخفى يغاير ما سبق من المرادين وأيضا بعض ما سبق يدل على أن الكلام فى مطلق الواجب المطلق كما سبق وبعضه على أنه فى الشرعى فقط وبالجملة فالذى يظهر هو أن ايجاب الشئ ليس ناطقا بوجوب مقدمته وما يتوهم من أنه لولم يكن ناطقا به يلزم التكليف بالمحال ضرورة استحالة الشئ بدون ما يتوقف عليه مدفوع بأن المستحيل هو التكليف بوجوب الشئ بدون وجود المقدمة وليس اللازم انما اللازم هو التكليف بوجوبه بدون التصريح بوجوبها وليس بمستحيل لان السكوت عن وجوب مقدمة الشئ عند ايجابه لا ينافى وجوبها كما هو واضح نعم ايجابه يستلزم وجوب المقدمة المقدورة مطلقا ضرورة أن المقدمة هنا بمعنى ما يتوقف عليه وجود الشئ عقلا أو غيره فتفطن فان تحرير المقام على هذا الوجه الوجيه مما تفردنا به (قوله أمرا مقدورا الخ) بناء على أن المقدور أعم من أن يكون فعلا تتعلق به القدرة أو غير فعل لكن تتعلق القدرة بمباديه وأسبابه كما هنا على بعض تفاسيره واليه اشار بالتعبير بالامر دون الفعل (قوله للمعرفة الواجبة الخ) استشكل بأن وجوب المعرفة فرع امكان ايجابها وهو ممنوع لأنه ان كان للعارف كان تكليفا بتحصيل الحاصل وهو محال أو لغيره كان تكليفا للغافل وهو أبطل وأجيب بأن امكانه ضرورى والغافل من لم يبلغه الخطاب أو بلغه ولم يفهمه لا من بلغه وفهمه لكن لم يكن عارفا فانما كلف بمعرفته وهو متعلق الخطاب

أى بالنص والاجماع والمقدور الذى كان مقدمة وموقوفا عليه للواجب المطلق

(قوله للواجب المطلق) المراد بالواجب المطلق أن لايكون وجوبه مقيدا بما يتوقف عليه كتوقف الزكاة على حصول النصاب اه منه

(قوله أى بالنص والاجماع الخ) قد يمنع قيام الدليل على وجوب المعرفة بالنظر أما النص فلأن مثل قوله تعالى فاعلم أنه لااله الا الله الآية ليس بقطعى الدلالة اذ الامر قد يكون لغير الوجوب وأما الاجماع فلانه ليس بقطعى السند اذ لم ينقل تواترا بل يدعى الخصم الاكتفاء بالتقليد فان الصحابة رضى الله عنهم يكتفون من العوام بذلك ولايكلفونهم التحقيق والاستدلال وأجيب بأن الظن كاف فى الوجوب الشرعى وأن اكتفاء الصحابة رضى الله عنهم من العوام انما هو اكتفاء بالمعرفة الحاصلة من الادلة الاجمالية فالحق أن المعرفة بدليل اجمالى بحيث يرفع الناظر من حضيض التقليد فرض عين وبتفصيلى بحيث يتمكن معه من ازالة الشبه فرض كفاية وسيأتى أواخر الكتاب ماله تعلق بذلك (قوله للواجب المطلق الخ) ليس معنى الواجب المطلق مايكون وجوبه على جميع التقادير والاحوال والا لم يكن شئ من الواجبات واجبا مطلقا فانه مامن واجب الا وهو مقيد ببعض التقادير وأدناه تقدير عدم الاتيان به لانه على تقدير الاتيان به ليس بواجب ضرورة امتناع التكليف بتحصيل الحاصل بل معناه على ماأشار اليه «مد ظله» فى حاشية مكتوبة له هنا هو مايكون وجوبه على تقدير وجود المقدمة وعدمها كوجوب المعرفة فانها واجبة على تقدير النظر وعدمه فيكون وجوبها مطلقا لامقيدا بوجوده بمعنى انه لو نظر وجبت المعرفة والا فلا واحترز بالمطلق عن المقيد كوجوب الزكاة فانه مقيد بوجود مقدمتها التى هى النصاب بمعنى أنه لو وجد النصاب وجبت الزكاة وان لم يوجد لم تجب فان مقدمته ليست واجبة بل هى قيد لوجوبه بخلاف المطلق فان مقدمته واجبة على تفصيل يأتى

واجب (وعند المعتزلة) النظر في معرفة الله تعالى واجب لكونه مقدمة للمعرفة الواجبة (لكونها دافعة لضرر) مظنون هو (خوف العقاب) فالوجوب عندنا شرعي وعندهم عقلي (قالوا ولم يجب) النظر (الا شرعا لما صح) للنبي صلى الله عليه وسلم وعلى آله (الزام) المكلف (النظر في المعجزة) وفي جميع ما يتوقف ثبوته على ثبوته من ثبوت الصانع وصفاته فان النبي صلى الله عليه وسلم وعلى آله اذا قال للمكلف انظر الى معجزتي حتى يظهر لك صدق دعواي فله أن يقول لا أنظر ما لم يجب علي لان ترك غير الواجب جائز ولا يجب علي ما لم يثبت الشرع عندي (لعدم الوجوب) أي وجوب النظر (قبل ثبوت الشرع)

(قوله خوف العقاب) يعني أن الخوف من العقاب على ترك معرفة الله ضرر وانه يظن حصوله لكل عاقل وبوجود المعرفة ينتفي ذلك الخوف فكانت واجبة اه منه

(قوله وفي جميع ما يتوقف ثبوته على ثبوته الخ) أي جميع ما يتوقف ثبوت الشرع على ثبوته والحاصل أن الشرع موقوف على ثبوت الصانع وارساله للرسول والتصديق له بالمعجزات الباهرة التي تتوقف على صفاته تعالى وثبوت كل ذلك نظري موقوف على النظر فلو قال النبي صلى الله عليه وسلم انظر في هذه الامور التي من جملتها المعجزات ليثبت عندك الاحكام الشرعية التي منها وجوب النظر في معرفته تعالى فله أن يقول لا أنظر الخ ان قيل هذه المقدمة غير صحيحة لان النظر لا يتوقف على وجوبه اذ النظر ممكن الحصول وان لم يجب قلنا نعم لكن الكلام في الزام النبي صلى الله عليه وسلم النظر والزامه انما يصح اذا كان واجبا ضرورة أنه لا الزام على غير الواجب وهذا هو المعنى بافحام الانبياء المفضي الى كون البعثة بلا فائدة

ولا يثبت الشرع عندى مالم انظر لان ثبوته نظرى (وردّ) أوّلا بانه لوتم دليلكم لدل على نفى ماهو الحق عندكم لان النظروان كان واجبا عقلا لكن وجوبه ليس ضروريا بل كان نظريا فللمكلف أن يقول لا أنظر مالم يجب ولا يجب ما لم أنظر لان وجوبه نظرى يتوقف على ترتيب المقدمات وتحقيق أن النظر يفيد مطلقا وفى الالهيات فان قيل هو من النظريات الجلية يتنبه له العاقل بأدنى التفات واصغاء الى مايذكره الشارع قلنا لو سلم فله أن لا يلتفت ولا يصغى وثانيا (بأن المتوقف على) ثبوت (الشرع) عند المكلف (هو العلم بالوجوب) أى وجوب النظر (لانفس الوجوب) لان وجوبه ثابت فى نفس الامر بالشرع نظر المكلف أولا ثبت الشرع عنده أولا (ثم انها) أى المعرفة (أول الواجبات المقصودة لتوقف البواقى) من الواجبات المقصودة (عليها) والموقوف عليه أول بالنسبة الى المتوقف (والنظر فيها) أى فى المعرفة (وسيلة اليها فيجب) النظر (لذلك) أى لكونه وسيلة الى الواجب فليس النظر من الواجبات المقصودة فالنزاع فى أن أول الواجبات هو النظر أو المعرفة لفظى فان من قال هو المعرفة أراد أول الواجبات المقصودة كما عرفت ومن قال هو النظر أراد أول

(قوله بأن المتوقف على ثبوت الخ) وفى نسخة بان المتوقف على النظر فلا يحتاج الى تقدير الثبوت عند المكلف اه منه

(قوله ولا يثبت الشرع عندى مالم أنظر الخ) مأنتج الكلام أنه لا يجب النظر على مالم أنظر فله حينئذ أن يقول لا أنظر مالم يجب فثبت عدم صحة الزام المكلف النظر فى المعجزة وغيرها بقوله انظر الخ (قوله وثانيا الخ) حاصله الجواب بأن صحة الزام النظر انما تتوقف على وجوب النظر فى نفس الامر لا على العلم بوجوب النظر وكذا وجوب النظر فى نفس الامر انما يتوقف على ثبوت الشرع فى نفس الامر لا على ثبوته عند المكلف أى على العلم بذلك فان المتوقف على العلم بثبوت الشرع أى ثبوته عند المكلف هو العلم

الواجبات مطلقا والا فلا نزاع فى أن أول الواجبات النظر لتوقف المعرفة عليه بل القصد الى النظر لتوقف النظر عليه (والدليل) هو (ما يمكن أن يتوصل بالنظر فيه الى حكم) جازم أوغير جازم (وقد يخص ب) الحكم (الجازم فيقابله الامارة) لانها ما كان الحكم فيها ظنيا (ثم ان توقف) بجميع مقدماته أو بعضها (على نقل) وسماع من المخبر الصادق (فنقلى والا) يتوقف بشئ منها عليه (فعقلى وقد يستفاد منه) أومن النقل (بمعونة القرائن القطع) والجزم بالحكم كما فى أدلة وجوب الصلاة مثلا فان الصحابة علموا معانيها المرادة بالقرائن المشاهدة ونحن علمناها بواسطة نقل القرائن الينا تواترا وقيل لا يفيد الدليل النقلى القطع مطلقا لانتفاء العلم بالمراد منه قلنا يعلم بما ذكرنا وقيل يفيد مطلقا وعزى الى الحشوية (ولا يثبت ما) أى حكم مطلوب (استوى طرفاه) الثبوت والانتفاء (عند العقل) بحيث لا يجد من نفسه سبيلا الى أحدهما (الا بالنقل وما يتوقف النقل عليه لا يثبت الا بالعقل) لئلا يلزم الدور ومن ههنا تمت المقدمات التى يتوقف عليها اثبات

(قوله بل القصد الخ) وربما يظهر للنفس ما يصير سببا باعثا على القصد أى العزم المصمم وربما يكون ذلك بالكسب فيجوز أن يكون واجبا على المكلف اه منه

بالوجوب لا الوجوب فى نفس الامر فالمقدمة السابقة فى الاستدلال أعنى قوله ولا يجب على مالم يثبت الشرع عندى ممنوعة بما مر أن الموقوف على ثبوت الشرع عنده هو علمه بالوجوب لا نفس الوجوب وبهذا علم ما فى باقى المقدمات السابقة من المنع وبمثل ما أجبنا عن ايرادهم يمكنهم الجواب عما عارضناهم به فليتظر (قوله بل القصد الى النظر الخ) ان قيل القصد الى النظر مشروط بعدم المعرفة بمعنى الجهل بالمطلوب فينبغى أن يكون هو أول الواجبات أجيب بأنه ليس بمقدور بل هو قبل تعلق القدرة والارادة فكيف يعد من الواجبات التى هى من الاختياريات (قوله لئلا يلزم الدور الخ) حاصله أن ما يتوقف عليه ثبوت النقل من العلم بصدق الناقل المبتنى على ثبوت الصانع وبعثة النبى صلى الله عليه وسلم ودلالة المعجزة ونحو ذلك ينحصر طريق اثباته فى العقل دون

العقائد واثبات مباحث أخرى تتوقف عليها العقائد فهذا أوان الشروع فى المقاصد فنقول

(الباب الثانى فى الامور العامة)

الشاملة للموجودات بأسرها من الواجب والجوهر والعرض كالوجود والوحدة فان كل موجود وان كان كثيرا له وحدة ما باعتبار أولاً كثر الموجودات كالامكان الخاص والحدوث والوجوب بالغير والكثرة والمعلولية وانما قدم الامور العامة على البواقى لانها كالمبادى لها وقدم البحث عن الوجود لشرفه فقال (تصوّر الوجود

(قال رحمه الله الباب الثانى فى الامور العامة) لما أورد كلا مما يختص بواحد من الواجب والجوهر والعرض فى بابه احتاج الى باب لمعرفة الاحوال المشتركة إما بين الثلاثة كالوجود والعلية أو بين الاثنين كالماهية والمعلولية فالبحث عن العدم لكونه فى مقابلة الوجود وعن الامتناع لكونه من أحوال العدم وعن الوجوب والقدم لكونهما من أحوال الوجود كتبه فرج الله زكى

النقل والا لتوقف الشئ على نفسه لكن ينبغى أن يعلم أن ذلك انما هو فيما يقصد منه حصول القطع وأما مايقصد به مجرد افادة الظن فيكفى فيه خبر واحد أو جماعة يظن المستدل صدقه بل لو جعل العلم الحاصل بالتواتر نظريا واستدلاليا كما هو عند بعض لم يتوقف النقل القطعى فيه أيضا على نحو اثبات الصانع و بعثة الانبياء المتوقف على العقل فتدبر (قوله من الواجب والجوهر والعرض الخ) أشار به الى أن مرادهم بالموجودات هنا أقسام الوجود لا افراده التى لا سبيل للعقل الى

ضرورى) فان قولنا الشئ إما موجود أو معدوم تصديق بديهى وانه يتوقف على تصور الموجود والمعدوم فيكون بديهيا فان قلت ان زعمت أنه بديهى بجميع أجزائه فصادرة لان الوجود من جملة أجزائه وان زعمت أن الحكم فى هذا التصديق بعد تصور الطرفين بديهى لم ينفع لجواز أن يكون تصور طرفيه أو أحدهما الذى هو الوجود

حصرها بل تعيين الاكثر منها فان قيل قد يبحث فى الباب عما لا يشمل الموجود أصلا كالامتناع وعما يخص الواجب كالقدم والوجوب أجيب بأن البحث عن الاول بالعرض لكونه فى مقابله الامكان وعن الاخيرين لكونهما من أقسام مطلقهما أعنى ضرورة الوجود سواء بالذات أو بالغير وعدم المسبوقية بالعدم أعم من أن لا يسبقه شئ أصلا أولا وهما من الامور العامة أما الوجوب فظاهر وأما القدم فكذلك على رأى الفلاسفة القائلين بقدم بعض الجواهر والاعراض وأما عند المتكلمين فلأن نظرهم فيه أعم من أن يكون بجهة الاثبات أو النفى بمعنى أنه ليس من الامور العامة فتدبر (قوله وانه يتوقف على تصور الموجود الخ) فيه أنه ان أريد التوقف على التصور بالحقيقة فممنوع وان أريد مطلقا فلا يفيد المدعى أعنى بديهية تصور الوجود بالحقيقة (قوله فيكون بديهيا الخ) كتب «مد ظله» عليه فان قيل هذا انما يستلزم بديهية تصور المشتق دون المأخذ الذى كلامنا فيه وهذا على تقدير تمامه غير مراد قلنا انما المراد فى التصديق المذكور المأخذ دون معنى المشتق فاذا كان بديهيا كان بديهيا اه فافهم (قوله فصادرة) حاصله أن التصديق هنا اما أن يراد به ماهو على رأى الامام من كونه مركبا أو ما هو على رأى الحكيم من كونه نفس الحكم وعلى الاول اما أن يراد بديهية جميع أجزائه فيلزم المصادرة أو بعضها أو مطلقا فلا يستلزم المدعى وعلى الثانى اما أن يراد بديهية الحكم فقط أو مطلقا فكذلك لا يستلزمها أو بديهيته مع بديهية جميع متعلقاته فيلزم المصادرة أيضا فالاولى التعبير بالمتعلقات بدل الاجزاء كما فى شرح المقاصد فتفطن

كسبيا قلناهذا التصديق بديهى مطلقا ولا مصادرة لان بديهيته مطلقا فى نفس

(قوله هذا التصديق بديهى مطلقا الخ) أى بجميع أجزائه كما فسره فى شرح المقاصد (قوله ولا مصادرة الخ) حاصله انا نختار ان هذا الحكم بجميع متعلقاته بديهى ولا مصادرة لان بديهية المجموع وان كان متوقفا على بديهية كل جزء جزء مفصلا لكن المقصود هنا ليس الاستدلال بتلك البديهية على هذه ليلزم المصادرة بل المقصود الاستدلال بالعلم ببديهية المجموع على العلم ببديهية الجزء ولا يستلزم المصادرة فان العلم ببديهية المجموع لا يتوقف على العلم ببديهية الاجزاء بل هو مستتبع لهذا فيجوز أن يستفاد الثانى من الاول بمعنى أنه اذا علم بديهية المجموع فأى جزء يلاحظ من أجزائه يعلم أنه بديهى هذا حاصل ماحرره صاحب المواقف واعترض عليه المصنف فى شرح المقاصد بما حاصله أن العلم بالكل إما نفس العلم بالاجزاء أو حاصل به فبالضرورة لا يكون العلم بكل جزء تابعا للعلم بالكل ممكن الاستفادة منه فان قيل قد يعقل المركب من غير ملاحظة الاجزاء على التفصيل قلنا لو سلم ففى المركب الحقيقى لا الاعتبارى اذ لامعنى لتعقل المركب الاعتبارى سوى تعقل الامور المتعددة التى وضع الاسم بازائها ولو سلم ففى التصور ضرورة أنه لامعنى للتصديق ببداهة المركب بجميع أجزائه سوى التصديق بأن هذا الجزء منه بديهى وذاك بديهى ولو سلم فلا يلزم المصادرة فى شئ من الصور لجواز أن يعلم الدليل مطلقا من غير توقف على العلم بجزئه الذى هو نفس النتيجة اه وأقول الاستدلال ببداهة المركب المذكور على بديهية جزئه الذى هو الوجود يؤل الى قولنا الوجود جزء من هذا المركب وكل جزء منه بديهى ولاشك ان هذا قياس على هيئة الشكل الاول فينتج بعد تسليم مقدمتيه ان الوجود بديهى قطعا فلا اعتراض أصلا فان قيل لعل المصنف أراد بما اعترض الاشارة الى الشبهة المسطورة فى كتب القوم على الشكل الاول قلنا هى ان لم تدفع فلا اختصاص لايرادها بهذا المقام بل هى تعم جميع المواد وان كانت مدفوعة كما هو مسطور أيضا فى كتبهم فلا اشكال اللهم الا أن يقال الكلام هنا فى الاستدلال بالكل على الاجزاء وفى الشكل بالكلى على الجزئى وبينهما بون فتأمله فانه من مطارح الاذكياء ثم أقول لو جعل الاستدلال السابق على بديهية تصور العلم استدلالا على بديهية الوجود بأن يقال تصور الوجود ضرورى لان علم كل أحد بأنه

الامر يتوقف على بديهية أجزائه فى نفس الامر لكن لا يتوقف العلم ببديهيته مطلقا على العلم ببديهية أجزائه أى كل واحد منها مفصلا مثلا اذا علم أن هذا التصديق حاصل لمن لا يتصور منه كسب كالصبيان علم أن كل واحد من أجزائه بديهى هذا ولما كان هنا مظنة أن يقال اذا كان الوجود ضرورى التصور كان غنيا عن التعريف فلم عرفوه قال (والتعريف) له (بالكون والتحقق والشيئية لفظى) قصد به تفسير مدلول اللفظ والبديهة انما تغنى عن التعريف الحقيق ثم

(قوله لا يتوقف العلم الخ) بناء على أن العلم قد يكون اجمالا وقد يكون تفصيلا وحصول الاول لا يتوقف على حصول الثانى فيجوز أن يجعل حصول الاول هنا دليلا على بديهية أجزائه التى منها تصور الوجود اه منه

موجود ضرورى وهذا تصور وجود خاص فبديهيته تستلزم بديهية العام لكن أظهر من هذا الاستدلال لسلامته من المصادرة والتكلف للجواب عنها ولعدم ورود ما سبق من الفرق بين حصول الشئ وتصوره لان ذلك انما يقدح فيما لو جعل استدلالا على بديهية تصور العلم كما سبق لا فيما اذا جعل استدلالا على بديهية تصور الوجود كما هنا ضرورة ان حصول العلم بالوجود عين تصور الموجود وان كان غير تصور العلم فيتم ههنا لا ثم فتدبره فانه دقيق (قوله حاصل لمن لا يتصور منه كسب كالصبيان الخ) أشار بهذا الى الاستدلال على بديهية التصديق بقولنا الشئ اما موجود أو معدوم بأنه لو لم يكن بديهيا بل كان كسبيا لما حصل ممن لا يتأتى منه الكسب واللازم باطل فكذا الملزوم وهذا مبنى على جعل التصديق ببداهة هذا التصديق كسبيا محتاجا الى النظر كما جعل التصديق ببداهة تصور الوجود كسبيا واستدل عليه بقوله فان قولنا الشئ اما موجود الخ فتدبره فانه دقيق مبنى على جعل ما ذكر استدلالا لا تنبيها ثم الاستدلالات على بديهية الوجود والرد على شبه المنكرين لبديهيته وبيان أنه لا يعرف لا بالحد ولا بالرسم الحقيقيين

انهم اختلفوا فى أن اشتراك الموجودات فى الوجود معنوى أو لفظى وانه زائد على الماهية أو عينها فاعلم أنه (ينبه على اشتراكه معنى) ثلاثة أمور نبه بقوله ينبه على أن اشتراكه معنى بديهى والامور المذكورة منبهات تزيل خفاءه الاول (صحة التقسيم الى) وجود (الواجب و) وجود (غيره) ومورد القسمة مشترك بين جميع أقسامه لان حقيقة التقسيم ضم مختص الى مشترك لا يقال تقسيم الوجود الى ما ذكرتم للاشتراك اللفظى كما يقسم العين الى الفوارة والباصرة لكونه مشتركا

(قوله الى وجود الواجب) حاصل ما ذكره المصنف على وجه أوضح هو أن الوجود مفهوم واحد مشترك بين جميع الموجودات بوجوه ثلاثة أحدها انا نجزم بوجود أمر مع التردد فى كل من الخصوصيات فانا اذا نظرنا الى وجود الممكن جزمنا بوجود سببه مع التردد فى كونه واجبا أو ممكنا عرضا أو جوهرا متحيزا أو غير متحيز ومع تبدل اعتقاد كونه واجبا الى غير ذلك من الخصوصيات فبالضرورة يكون الأمر المقطوع به الباقى مع التردد فى الخصوصيات وتبدل الاعتقادات مشتركا بين الكل ثانيها ان مفهوم العدم واحد فلو لم يكن مفهوم الوجود أيضا واحدا لبطل الحصر العقلى بين الوجود والعدم فانا اذا قلنا زيد اما موجود واما معدوم لم يجزم العقل بالانحصار لجواز أن لا يكون معدوما ولا موجودا بالمعنى الذى قصد بل هو موجود بمعنى آخر ثالثها انا نقسم الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن ووجود الممكن الى وجود الجوهر ووجود العرض ومعلوم ان مورد القسمة مشترك بين أقسامه اهـ فرج الله زكى

مذكورة فى المطولات فلتراجع (قوله معنوى) كما عليه الجمهور الا أن الوجود عند المتكلمين حقيقة واحدة تختلف بالاضافات الى الماهيات المختلفة وعند الفلاسفة حقيقة مختلفة بالذات كما يأتى من أن وجود الواجب مخالف لوجود الممكن عندهم (قوله أو لفظى) كما نسب الى الشيخ أبى الحسن الاشعرى رحمه الله من أن وجود كل شئ عنده عينه وسيأتى بيانه مفصلا (قوله ضم مختص الى مشترك الخ) أى الى معنى مشترك لا مطلقا

بينهما لفظا لأنا نقول قسمة الوجود عقلية لا تتوقف على الوضع والعلم به ولذلك لا تختلف باختلاف اللغات بخلاف التقسيم للاشتراك اللفظى (و) الامر الثانى (الجزم به مع التردد فى الخصوصية) من أنواع الموجودات وأشخاصها ولو لم يكن الوجود مشتركا معنى بل كان له فى كل معنى غير ماله فى الآخر لامتنع الجزم به مع التردد فى خصوصية كون الشئ جوهرا أو عرضا أو غير ذلك ضرورة أن الوجود إما نفس الخصوصيات أو مختص بها ذاتيا أو عرضيا فيزول اعتقاده مع زوال اعتقادها أما على الاول فلأن التردد فى الخصوصيات عين التردد فى الموجودات وأما على الثانى فلأن التردد فى شئ يستلزم التردد فيما يختص به قطعا (و) الثالث (تمام الحصر فى الموجود والمعدوم) ولو لم يكن الوجود مشتركا معنى وكان له فى كل معنى آخر لم يتم الحصر فى قولنا الانسان إما موجود أو معدوم اذ معنى الموجود ما اتصف بالوجود فأى معنى من معانيه يراد لا يتم الحصر

(قوله بل كان له فى كل معنى الخ) بأن كان مشتركا لفظا لا معنى (قوله ضرورة أن الوجود إما نفس الخصوصيات الخ) أى على تقدير أن يكون مشتركا لفظيا له معان مخصوصة متمايزة بخلاف ما اذا كان مشتركا معنويا فانه حينئذ لا يكون نفس الخصوصيات ولا مختصا بها بل عرضا عاما يصح الجزم به مع التردد فيها * ثم اعلم أنه ان نوقض الوجهان المذكوران بالماهية والتشخص حيث يقع تقسيم كل منهما الى الواجب والممكن وأيضا يقع الجزم بأن لعلة الحوادث ماهية وتشخصا مع التردد فى كونها واجبا أو ممكنا مع أن شيأ من الماهيات والتشخصات ليس بمشترك بينهما معنى أجيب بأن مطلق الماهية والتشخص أيضا مفهوم كلى مشترك معنى بين الكل فلا نقض (قوله ما اتصف بالوجود) أى بواحد من تلك المعانى بخصوصه (قوله فأى معنى من معانيه) أى فأى معنى مخصوص الخ ان قيل لو أريد حينئذ من الموجود ما اتصف بالوجود بأحد المعانى

لجواز الاتصاف بالوجود بمعنى آخر فلم يكن معدوما ولا موجودا بالمعنى الذى أريد (و) ينبه (على زيادته على الماهية ذهنا) بمعنى أن العقل أن يلاحظ الوجود دون الماهية والماهية دون الوجود وجوه ثلاثة الاول (صحة سلبه) أى الوجود (عنها) أى عن الماهية فلو كان عينها لما جاز ذلك لامتناع سلب الشئ عن نفسه (و) الثانى

لا على التعيين ثم الحصر أيضا قلنا يتوقف على اعتبار عموم المجاز المتوقف على الوضع واللغة كما سبق فى التقسيم والمقصود تمام الحصر عقلا من غير توقف على ماذكرناهم (قوله لجواز الاتصاف بالوجود بمعنى آخر الخ) وهذا لا يتوقف على اتحاد مفهوم العدم اذ على تقدير تعدده كان عدم الحصر أظهر لجواز أن يكون متصفا بالعدم بمعنى آخر فتبصر (قوله بمعنى أن للعقل أن يلاحظ الوجود دون الماهية الخ) اشارة الى أن المقصود من زيادة الوجود على الماهية هو تغايرهما بحسب المفهوم دون الهوية فتدبر (قوله أى عن الماهية الخ) قال فى شرح المقاصد مثل العنقاء ليس بموجود اه ان قيل هذا سلب المشتق اعنى الموجود عن الماهية لا سلب مبدا الاشتقاق الذى كلامنا فيه أعنى الوجود منها فصحة هذا السلب لا تفيد كون الوجود غير ماهية العنقاء اذ معناه هو أن العنقاء ليس شيأ متصفا بالوجود وهذا لا ينافى كون العنقاء نفس الوجود قلت الوجود الذى يبحث عنه أنه هل هو نفس الماهية أو زائد عليها هو مبدأ انتزاع الوجود بالمعنى المصدرى لا المعنى المصدرى الذى هو مأخذ اشتقاق الموجود لانه لا خلاف فى أنه زائد على الماهية وان صرح فى شرح المقاصد بأن احتجاج الفريقين صريح فى أن النزاع فى الوجود المقابل للعدم وهو معنى الكون اه فاذا جاز سلب الوجود بالمعنى المذكور عن شئ دل قطعا على أن ذلك الشئ غير المبدا والا لم يصح سلب اتصافه بالمعنى الانتزاعى كما هو ظاهر للمتبصر ان قيل فليمثل لسلب الوجود عن الماهية بقولنا العنقاء ليس بوجود لا بما مثل به المصنف قلت ذلك فاسد لانه حينئذ اما أن يراد بالوجود المسلوب مبدأ الانتزاع فيلزم المصادرة أو المعنى المصدرى الانتزاعى فلا يفيد المدعى أعنى مغايرة

(افادة حمله عليها) ولو كان عينها لما أفاد لأن حمل الشئ على نفسه غير مفيد ضرورة (و) الثالث (اكتساب ثبوته لها) فان ثبوته لها قد يفتقر الى كسب كوجود الجن والشيطان بخلاف ثبوت الماهية وذاتياتها لها هذا مذهب جمهور المتكلمين (والحكماء على أن حقيقة الواجب وجود خاص) فالوجود عندهم نفس الماهية فى الواجب قالوا لو كان الوجود فى الواجب زائدا على الماهية قائما بها كان محتاجا اليها وانها غيره والمحتاج الى الغير ممكن فله علة ليست غير الماهية والا لكان

الماهية لمبدإ الانتزاع فليتأمل جدا (قوله لان حمل الشئ على نفسه الخ) المراد من الحمل هنا أيضا هو الحمل الاشتقاقى كان يقال الجن موجود لا حمل المواطأة كان يقال هو وجود لان افادة هذا الحمل ممنوعة أما عند من يدعى اتحاد الماهية والوجود فظاهر لما صرح به الشارح « مد ظله » وأما عند القائلين بمغايرتهما فلعدم صحة هذا الحمل فضلا عن افادته فافهم ان قيل اذا ثبت (٣) أن محل هو الوجود بمعنى مبدا الانتزاع وان المراد من الحمل هو حمل الاشتقاق فلا نسلم ان قولنا الجن موجود غير مفيد ولو على تقدير كون الوجود نفس الماهية اذ غايته أنه حينئذ يؤول الى قولنا الوجود موجود ولاشك فى افادته كيف وقد جعل معرك الآراء كما سيأتى مفصلا وليس فيه حمل الشئ على نفسه كما هو ظاهر قلت جعل هذا من معارك الآراء دال على أن الوجود زائد على الماهية لانه انما يفيد هذا الحمل اذا كان معناه أن الوجود شئ متصف بالكون المنتزع عن وجود زائد على الوجود الذى جعل موضوعا فى هذه القضية فانه الذى يتكلم عليه باستلزام زيادته للتسلسل بخلاف ما اذا كان نفس الماهية فانه حينئذ يكون معناه أن الوجود متصف بالكون المنتزع من وجود هو نفس الموضوع وذلك ضرورى غير مفيد وغير مستلزم للتسلسل وبالجملة تحقيق الوجود والحمل موكول الى رسالتنا الجديدة فلتراجع وليتأمل فانه دقيق جدا (قوله كان محتاجا اليها الخ) أقول القيام المفضى الى الاحتياج المفضى الى الامكان هو القيام الخارجى بين أمرين متمايزين بالوجود والهوية كقيام البياض بالجسم لا كقيام الوجود بالماهية فان الماهية والوجود وان كانا

الواجب فى وجوده محتاجا الى غيره فلا يكون الواجب واجبا فلا بد أن تكون نفس الماهية والعلة متقدمة بالوجود على المعلول فيلزم تقدم الماهية بالوجود على الوجود وانه محال وأجيب بأن العلة متقدمة وأما بالوجود فلا كتقدم ماهية الممكن على وجودها فانها علة قابلة له عندكم وليس ذلك بالوجود لما ذكرتم بعينه ولهم أن يقولوا ان ما يلزم تقدمه على المعلول بالوجود هو العلة الفاعلة ووجود الواجب على

(قوله هو العلة الفاعلة) دون القابلة بناء على ان قيامه بالماهية فى الممكن انما هو ذهنا لاخارجا كما يأتى اه منه

متغايرين بالمفهوم والاعتبار لكنهما فى الخارج موجود له هوية واحدة فلا قيام بينهما فى الخارج بل انما هو بالاعتبار كما يأتى فلا يوجب الامكان المنافى للوجوب اذ لا معنى لواجب الوجود سوى ما يمتنع زوال وجوده عن ذاته نظرا الى ذاته ولا يضر احتياجه الاعتبارى ولا تسميته ممكنا بهذا الاعتبار مع انه خلاف الشرع والاصطلاح فان الممكن المنافى للواجب ما يحتاج فى ثبوت الوجود له الى غير ذاته والواجب ما لا يحتاج فى ذلك الى غير ذاته بل يكون ذاته مقتضيا لوجوده وحينئذ يجوز اتصاف الذات وكذا وجوده بالوجوب لكن اذا وصفنا ذاته به كان معناه انه يقتضى وجوده واذا وصفنا الوجود به كان معناه أنه مقتضى ذاته كذا حققه بعض المحققين (قوله وأما بالوجود فلا الخ) أى وأما تقدمها بالوجود فليس بلازم بل اللازم هو تقدمها بما هى علة به ان كانت بالوجود فبالوجود أو بالماهية فبالماهية (قوله كتقدم ماهية الممكن الخ) فان تلك الماهية من حيث هى متقدمة على الوجود من غير اعتبار الوجود أو العدم وكتقدم الماهية على لوازمها المستندة الى نفس الماهية من حيث هى كالثلاثة للفردية والاربعة للزوجية (قوله عندكم الخ) التصريح به للتنصيص على لوازمهم والا فماهية الممكن قابلة لوجوده عندنا أيضا فليتدبر (قوله ولهم أن يقولوا الخ) اشارة الى ما رد به الطوسى هذا الجواب وحاصله أن الكلام فيما يكون علة لوجود أو موجود فى الخارج وبديهة العقل

تقدير امكانه محتاج الى فاعل فيلزم المحال لكن الوجود عند القائلين بزيادته أمر اعتبارى لايحتاج الى موجد فلا اشكال (قائم بنفسه مقيم لغيره مخالف لوجود الممكن فى حقيقته ولذا) أى لماذكر من المخالفة بين الوجودين فى الحقيقة (صح تفرده) أى وجود الممكن (بالقيام بالماهية) فلا يرد أن تجرد الوجود عن الماهية وقيامه بذاته إما لذاته فيكون كل وجود مجردا لان مقتضى ذات الشئ لايتخلف عنه فيكون وجود الممكن مجردا أيضا وهو باطل لان ماهية الممكن من حيث هى تقبل العدم والا ارتفع الامكان عنها وإما لغيره فيكون تجرد الواجب لعلة منفصلة

حاكمة بوجوب تقدمها عليه بالوجود فان العقل مالم يلاحظ كون الشئ موجودا امتنع أن يلاحظه مبدأ للوجود ومفيدا له بخلاف القابل للوجود فانه لابد أن يلاحظه العقل غير معتبر فيه الوجود لئلا يلزم حصول الحاصل ولا العدم لئلا يلزم اجتماع المتنافيين اه أقول قد سبق آنفا ماحاصله أن الماهية على التقدير المذكور تصير علة اعتبارية لا خارجية فلا يلزم تقدمها بالوجود مطلقا على الوجود فافهم (قوله لكن الوجود عند القائلين بزيادته الخ) أقول قد تقرر فى التنبيهات السابقة ان النزاع انما هو فى الوجود الحقيقى الذى هو مبدأ الانتزاع والا فلا خلاف فى زيادة الوجود الانتزاعى على الماهيات صرح بذلك المحققون ولننبهك ههنا على دقيقة هى انه لما تقرر أن مقصود المتكلمين من زيادة الوجود على الماهية مطلقا ذهنا هو تغايرهما بحسب المفهوم لا الهوية تكون مخالفة الحكماء لهم فى الواجب فى ذلك راجعة الى اتحادهما فيه ذهنا وخارجا ولامعنى لاتحاد الوجود والماهية مفهوما وهوية إلا تراد فهما ولم يقل به أحد فالتحقيق هو أن مراد الحكماء من كون الوجود فى الواجب عين الماهية هو أنه لا ماهية للواجب غير الوجود بل حقيقته هو الوجود فقط أعنى الوجود الخاص المجرد عن الماهية لا أن له ماهية ووجودا كالانسان فان له ماهية هى الحيوان الناطق ووجودا هو الكون فى الاعيان فانه لو كان المراد ذلك حينئذ اما أن يريدوا باتحادهما الاتحاد فى الهوية فقط فلا يخالف الواجب عندهم الممكنات وهو خلاف ما اشتهر عنهم واما أن يريدوا الاتحاد فى المفهوم أيضا فهو باطل لما سبق آنفا وبالجملة تحقيق المقام طور يعلو عن طورنا هذا فليطلب

فلا يكون واجبا ولا يرد أيضا أن الوجود معلوم بالضرورة وحقيقة الواجب غير معلومة اتفاقا وذلك لان البحث ليس في الوجود المشترك بل في الوجود الخاص المخالف لسائر الوجودات في الحقيقة والمجرد هو الثاني والمعلوم ضرورة هو الاول والمراد بقيام الوجود بالماهية في الممكن قيامه بها (ذهنا لا عينا) اذ لا ينفرد كل بتحقق على حدة في الخارج (كبياض الجسم) فانه قائم به في الخارج فلا يرد انه لو قام بالماهية لكان موجودا ضرورة امتناع وجود ما لا وجود له في نفسه في المحل فينقل الكلام الى وجوده ويتسلسل لان التقدير أن وجود كل شئ زائد عليه

(قوله اذ لا ينفرد الخ) بناء على أنه ليس الهوية المتحدة مع الماهية في الخارج لانه أمر اعتباري لا تحقق له في الخارج كما هو عند المتكلمين فافهم اه منه

في رسالتنا الجديدة (قوله فلا يكون واجبا الخ) ضرورة توقف وجوبه على تجرده المتوقف على ذلك الغير لا يقال يكفي في التجرد عدم ما يقتضي المقارنة لانا نقول فيحتاج الى ذلك العدم (قوله فانه قائم به في الخارج الخ) أقول ههنا بحث لم أر من تعرض له وهو انه ان أريد بقيام البياض بالجسم في الخارج وزيادته عليه خارجا بمعنى تغايرهما هوية أنه بعد عروضه له ليس في الخارج شئ واحد يطلق عليه البياض والجسم بل شيئان كل منهما متحقق بتحقق على حدة فسلم لكن لا نسلم ان الماهية مع الوجود بعد عروضه لها ليست كذلك فانه ليس في الخارج حينئذ شئ واحد يطلق عليه الماهية والوجود لامتناع حمل المواطأة بينهما عند القائلين بتغايرهما كما هو ظاهر فان قيل هناك شئ واحد هي الماهية ويطلق عليها الوجود بالاشتقاق فيقال الماهية موجودة قلنا ففي صورة القيام الخارجي أيضا شئ واحد هو الجسم يحمل عليه البياض بالاشتقاق فيقال الجسم أبيض فلا فرق فان قيل في صورة الجسم والبياض هما موجودان كل بوجود على حدة قلت في صورة الماهية والوجود كذلك اذ الماهية موجودة بوجودها ووجودها موجود بوجود وجودها على تقدير كون وجود كل شئ زائدا عليه ان قيل لا تمايز

وأيضا الماهية المعروضة اما معدومة فيتناقض أو موجودة فيدور أو يتسلسل وذلك لان زيادة الوجود على الماهية وقيامه بها انما هو بحسب العقل دون الخارج وليس كقيام البياض بالجسم (مشارك) أى وجود الواجب (له) أى الوجود الممكن (فى عارض) هو مفهوم (الكون) أى الثبوت وهو الوجود المشترك (المقول على الوجودات) الخاصة (بالتشكيك) لانه فى العلة أقدم منه فى المعلول وفى الجوهر أولى منه فى العرض وفى القارّ كالسواد أشد منه فى غير القار كالحركة فيكون عارضا لما صدق عليه اذ الماهية وأجزاؤها لا تكون مقولة بالتشكيك على

فى الحس بين الوجود والماهية قلت كذلك بين البياض والجسم فليتأمل نعم الفرق الظاهر بين الصورتين هو أن قيام البياض بالجسم مسبوق بوجود الجسم بخلاف قيام الوجود بالماهية فان اكتفى فى الفرق بين القيامين بمجرد هذا كان مسلما لكن لا يندفع به الا الايراد الثانى المذكور بقوله وأيضا الماهية المعروضة الخ فتدبره جدا اذا تقرر هذا وجب التمسك فى دفع الاول بما حققه المحققون من أن زيادة الوجود انما هى بالنظر الى الماهيات التى هى غير الوجود وأما بالنسبة الى نفسه فلا وذلك لانه لما كان تحقق كل شئ بالوجود فبالضرورة يكون تحققه بنفسه من غير احتياج الى وجود آخر يقوم به فلا تسلسل قطعا فان قيل فيكون كل وجود واجبا اذ لا معنى للواجب سوى ما يكون تحققه بنفسه قلنا ممنوع فان معنى كون وجود الواجب بنفسه هو أنه مقتضى ذاته من غير احتياج الى فاعل ومعنى تحقق الوجود بنفسه أنه اذا حصل سواء من ذاته كما فى الواجب أو من غيره كما فى الممكن لم يفتقر الى وجود آخر يقوم به بخلاف الانسان مثلا فانه انما يتحقق بعد تأثير الفاعل بوجود يقوم به عقلا كذا حققه المصنف فى شرح المقاصد لكن لنا تحقيق يعلم منه أن الواجب لذاته هو الوجود ولا يرد عليه شئ مما أورد على غيرنا فليطلب تحقيقه فى رسالتنا الجديدة وان نسب المصنف الذاهبين الى هذا المذهب الى الضلال البعيد نعم والله يضل من يشاء ويهدى من يريد (قوله اذ الماهية وأجزاؤها الخ) وسيأتى بيان ذلك انشاء الله تعالى

أفرادها ففوله المقول على الوجودات الخ بمنزلة العلة لكون الكون عارضا ولا يلزم من ذلك زيادة الوجودات الخاصة لان زيادة العارض لا تستلزم زيادة المعروض فجاز كون واحد من الوجودات الخاصة قائما بنفسه لكونه حقيقة مخالفة لسائر الوجودات لكن لا يخفى أن الوجود الخاص لكل شئ ان كان عبارة عن ثبوته لزم من القول بعروض الكون عليه اتحاد العارض والمعروض اذ لا اختلاف حينئذ الا بالاطلاق والتقييد وذلك لا يصح العروض وان كان أمرا وراء الثبوت لم يصح حمل الكون بمعنى الثبوت عليه بهو هو ومنه يعلم ضعف قولهم (كالنور على الانوار) بمعنى ان

(قوله بمعنى الثبوت) مع أن الظاهر أن حمله عليه لا يكون الا بهذا والا كان لفظ الوجود مشتركا لفظيا الا أن يقال حمل الكون على الوجودات انما هو بالاشتقاق ولا يلزم من

(قوله فجاز كون واحد من الوجودات الخاصة الخ) وما ينبت من اشتراك الكل فى مفهوم الوجود لا يقتضى تصادق افراده وذلك كافراد الماشى من أنواع الحيوانات تشترك فى مفهوم الماشى من غير تصادق بينهما (قوله لكن لا يخفى الخ) أقول هذا اشارة الى ما أبطلنا به فى رسالتنا الجديدة كون الوجود المطلق صادقا على الوجودات الخاصة المختلفة الحقائق صدق العرضى اللازم على معروضاته المزورة فان صدق الوجود على الوجودات ان أريد به حمله عليها بالمواطأة كما بين المطلق والمقيدات التى هى حصصه فسلم لكن لا نسلم انه عرضى لها كما لا يخفى فيمتنع كون تلك الحصص مختلفة الحقائق اذ حينئذ يكون كالمشى بالنسبة الى حصصه العارضة للموجودات لا الماشى بالنسبة الى الافراد التى تحته وان أريد به حمله عليها بالاشتقاق بأن يكون كل من الوجودات الخاصة المختلفة الحقائق موجودا فلا نسلم كونها مشتركة فى مفهوم الوجود المطلق بأن يكون حقيقة كل هو ذلك المطلق المقيد بما قيد فلا يكون الوجود المطلق مشتركا معنويا بالنسبة اليها بل المشترك بينهما هو الموجود لا الوجود كما أن المشترك بين أنواع الحيوانات هو الماشى لا المشى فقياس الوجود الى حصصه انما يصح على المشى بالنسبة الى حصصه لا على المشى بالنسبة الى الافراد التى تحته كما هو ظاهر على أولى الابصار (قوله لم يصح حمل الكون بمعنى الثبوت الخ) كتب ههنا ويمكن أن يقال انهم أرادوا من الوجود العارض المعنى النسبى دونه فى الوجودات

نور الشمس ونور القمر ونور السراج مختلفة بالحقيقة مشتركة فى عارض النور المطلق هـذا (ومايقال انه) أى الوجود (فى الكل) من الواجب والممكن (نفس الماهية) كما نسب الى الشيخ الاشعرى رحمه الله وكانه لهـذا قال المعدوم ليس بشئ

ذلك كون الوجودات الخاصـة موجودة حقيقة لان اللازم من ذلك كونها كائنة لاموجودة لان الوجود حقيقة فيما هو أثر الفاعل فى الممكنات وعـين الذات فى الواجب تعالى واطـلاقه على الكون العارض انما هو بطريق التجوز لانه أمر اعتبارى انتزعه العقل عما هـو الوجود حقيقة لان الوجود مبدأ الآثار وهذا الامر الانتزاعى لايصلح لذلك لانه أمر اعتبارى وفيـه تأمل اه منه مد ظله العالى (قوله كما نسب الى الشيخ الاشعرى) فيـكون حمـل النـور عـلى تلك الأنوار على سبيل الاشـتقاق كحمـل الكون عـلى الوجودات أيضا فافهـم اه منه مـد ظـله

الخاصة فانه بمعنى مبدا الآثار وعتنع الحمل بهو هو الا على طريق المسامحة فحينئذ يمكن جعل الخلاف فى الوجود لفظيا فافهم اه فالقائلون بزيادة الوجود أرادوا منه المعنى النسبى والقائلون بكونه نفس الماهية أرادوا به مبدأ الآثار لكن يلزم منه الاشـتراك اللفظى بين هـذين المعنيين وان كان كل منهما مشتركا معنويا فى افراده والذى يظهرلنا ويجتمع به جوانب الكلام هو أن مرادهم من الوجود المطلق الذى اختلف فيه أنه هل هو زائد على الماهيـة أو عينها وهل هو مشـترك معنوى أو لفظى هو الوجود بمعنى مابه تحقق الشئ لابمعـنى نفس التحقق أعنى الكون المصدرى فحينئذ يكون لكل من الاختـلافات المـذكورة وجه يليق بالاعتماد عليه ويـندفع به جميع مايورد ههنا خصوصاما أوردناه فى بحث الزيادة والقيام ذهنا وما أشار اليه الشارح «مد ظله» بقوله لكن لايخفى الخ كما لا يخفى عـلى المتفطن الحاذق (قوله فى عارض النور المطلق) فعـلى التحقيق الذى مر لايكون المراد من النور المعنى المصدرى بل مابه يتنور الشئ فافهم (قوله وكأنه لهذا قال المعدوم الخ) هذا تدقيق أنيق موافق لما صرح به المصنف فى شرح المقاصد نقلا عن الامام من أن القول ثبوت المعـدوم متفرع على القول بزيادة الوجود لكن يخدشه

فان الوجود اذا كان نفس الماهية فاذا ارتفع ارتفعت فكان المعدوم نفيا صرفا بخلاف ما اذا قيل بانه زائد عليها كما قال به غيره كالمعتزلة فانه بارتفاعه لا يلزم ارتفاعها فان ارتفاع العارض لا يستلزم ارتفاع المعروض ولذا قالوا بأن المعدوم ثابت فكانهم لما قالوا بالزيادة والقيام بالماهية قالوا بثبوت الماهية ولو كانت معدومة لاستدعاء القيام ذلك لكن قد عرفت أن القيام انما كان ذهنا وهذا لا يستدعي الا الثبوت فيه (ف) ليس المعنى أن المفهوم من الوجود هو المفهوم من الشئ فان ذلك باطل بل هو (بمعنى انه لا ينفرد كل) من الوجود والماهية (بتحقق على حدة في الخارج) أي ليس للشئ هوية ولعارضه المسمى بالوجود هوية أخرى وليس المراد أنهما متحققان بتحقق واحد في الخارج اذ لا تحقق للوجود في الخارج مطلقا غاية الامر أنه لا شئ ولا هوية الا اذا كان موجودا فكأنه نفسه (وانما هو) أي الانفراد (في العقل) كما مر

ماصرح به القاضي في شرح لب الاصول من أن أكثر القائلين بان المعدوم ليس بشئ قائلون بزيادة الوجود على الماهية فليراجع وليتدبر (قوله فان ذلك باطل الخ) لما سبق من أن تغاير مفهومي الوجود والماهية ضروري لكن اذا كان بمعنى التحقق والكون المصدري لا بمعنى مابه التحقق فتدبر (قوله اذ لا تحقق للوجود في الخارج مطلقا الخ) انما يتم لو أريد من الوجود المعنى المصدري الاعتباري وقد تقرر باعتراف الشارح «مد ظله» أن القائلين بكونه نفس الماهية يريدون به المعنى الحقيقي الذي سبق فتفطن (قوله فكأنه نفسه) كتب عليه فالمتحقق هو الموجود لا هو والوجود بتحققين ولا بتحقق واحد اه حاصله ان المقصود من كون وجود الشئ نفسه هو أنه اذا عرض الوجود على الماهية حصل هناك موجود واحد بوجود واحد لا موجود ان سواء بوجودين أو وجود واحد ضرورة ان الوجود بالمعنى المصدري أمر اعتباري لا وجود له فيكون الموجود هو الماهية التي عرض لها الوجود نعم هناك أمران أحدهما الماهية المعروضة والآخر هو الوجود العارض لكن لما كان الموجود هو أحدهما فقط قيل بكون أحدهما نفس الآخر وان كانا متغايرين بالحقيقة ضرورة امتناع حمل أحدهما على

أقول انه لم يرد بالوجود المعنى النسبي الذى لا تحقق له فى الخارج وانما أراد به ماهو مبدأ الآثار وهو الهوية ولاشك أنه بهذا المعنى نفس الشئ كما لا يخفى (ثم الوجود ينقسم الى العيـنى) وهو الوجود المتأصل المتفق عليـه الذى به تحقق ذات الشئ وحقيقته فى الخارج بل هو نفس تحققهاوهو أعلى الوجودات (و) الى (الذهنى) الذى هو وجود غير متأصـل بمنزلة الظل للجسم يكون المتحقق به الصورة المطابقة للشئ بمعـنى انها لو تحققت فى الخارج لكانت ذلك الشئ كما أن ظـل الجسم لو تجسم لكان ذلك الجسم (حقيقة) بالاضافـة الى ذات الشئ وحقيقته (و) ينقسم (الى اللفظى والخطى مجازا) من حيث الاضافة الى ذات الشئ وحقيقته (اذليس) الموجود (فى اللفظ والخط من الانسان) مثلا (الشخص و) لا (الماهية كما) أنه (فى الخارج) الشخص (و) فى (الذهن) الماهية (بل) الموجود فى اللفظ

الآخر مواطأة (قوله أقول الخ) حاصله أن ماذكر مبنى على أن المراد من الوجود هو الامر الاعتبارى أما لو أريد به ما به التحقق فلا حاجة فى القول بعينية الوجود للماهية الى ارتكاب المسامحة التى ذكرت ضرورة أن الماهية اذا تحققت كان هنالك شئ واحد موجود هو الماهية المتحققة وذلك الشئ كما تطلق عليه الماهية مواطأة يصح أن يكون بهذا المعنى نفسه فيطلق عليـه بالمواطأة أيضا بلا مسامحـة (قوله ولاشك الخ) أقول اذا عرفت ماسـبق آنفا كان الاولى أن يقول ولاشـك أنه بهـذا المعنى يجوز أن يكون نفس الماهية الخ بزيادة مايدل عـلى الجواز فان ارادة ماهو مبدأ الآثار أعـنى ما به التحقق من الوجود لا يوجب القـول بعينية الماهيـة اذ من المريدين من الوجود هذا المعنى من يقول بزيادته عليها كما لا يخـفى على من تتبـع كتب القوم فتدبر (قوله بالاضافة الى ذات الشئ الخ) حاصـله أنه اذا قيل للانسان مثلا وجود فى الخارج ووجود فى الذهن كان اضافة هذين الوجودين اليه على سـبيل الحقيقة لا المجاز بخلاف ما اذا قيل له وجود فى الخط و وجود فى اللفظ فان اضافتهما اليـه على سـبيل المجاز اذ ليس الموجود حينئـذ ذات الانسان وحقيقته بل الموجود اسمه الملفوظ أو نقشـه المرقوم ومعـلوم أن ماذكر مبنى على أن الموجود فى الذهن هو ذات الشئ لا شبحه فافهم (قوله بل الموجود فى اللفـظ الخ) فى الكلام لف

(الاسم و) فى الخط (صورته) المرقومة نعم لو أضيف الى اللفظ الموضوع بازائه أو النقش الموضوع بازاء ذلك اللفظ كان وجودا حقيقيا من قبيل الوجود فى الاعيان (والدليل على) الوجود (الذهنى) مع أن كون العلم سواء عالا

ونشر مرتب سابقا ولاحقا (قوله نعم لو أضيف الى اللفظ الموضوع الخ) أى من حيث انه موجود عينى فى حد ذاته لا من حيث انه لفظ موضوع بازاء شئ آخر فانه بهذه الحيثية الاخيرة هو الوجود اللفظى المجازى وكذا الحال فى قوله أو الى النقش الموضوع الخ فانه بحيثية أنه نقش اللفظ وجود خطى مجازى اذا عرفت هذا عرفت انه لا حاجة الى التصريح بهذا ولا بقوله أو النقش الخ لان كلا منهما هو الوجود الخارجى الذى مر بيانه ولعله صرح به تبعا للمصنف فى شرح المقاصد لبيان أنه قد يكون تغاير الوجودات بالاعتبار والحيثية كما اذا اعتبرت فى الموجودات التى هى الالفاظ أو النقوش فتدبر فانه دقيق جدا * ثم اعلم أن لكل لاحق منها دلالة على السابق فالخطى دلالة على اللفظى واللفظى على الذهنى والذهنى على العينى لكن الدلالة الاخيرة منها عقلية محضة لا يختلف الدال والمدلول فيها بحسب اختلاف الاوضاع والأشخاص اذ بأى لفظ عبر عن السماء مثلا فالموجود منها فى الخارج هو ذلك الشخص والدال الموجود فى الذهن هو الصورة المطابقة وأما الأخريان فوضعيتان يختلف فى واحدة منهما الدال وفى أخرى الدال والمدلول فان قيل معنى الدلالة هو كون الشئ بحيث يفهم منه شئ آخر فاذا اعتبرت فيما بين الصورة الذهنية والأعيان الخارجية ولا معنى لفهمها والعلم بها سوى حصول صورها فى الذهن كان بمنزلة أن يقال يحصل من حصول الصور أجيب بأن المراد هو أنه اذا حكم على الاشياء كان الحاصل فى الذهن الصور ويحصل منها الحكم على الأعيان الخارجية مثلا اذا قلنا العالم حادث حصل فى الذهن صورة العالم وقد حصل منها العلم بثبوت الحدوث للعالم الموجود فى الخارج كذا حرره المصنف فى شرح المقاصد (وأقول) الدال قد يغاير المدلول بالذات كالخط الدال على اللفظ واللفظ الدال على الصور الذهنية وقد يغايره بالاعتبار كالصورة الذهنية الدالة على العين ففى صورة التغاير الذاتى كما أن المدلول مغاير للدال كذلك صورة المدلول التى حصلت من الدال بفهمها منه مغايرة له وأما فى صورة التغاير الاعتبارى فصورة المدلول الحاصلة

تحقق له فى الاعيان أو عماله ذلك مقتضيا لثبوت أمر فى الذهن ظاهر حتى يجرى مجرى الضروريات (أنا نتعقل ما لا ثبوت له فى الخارج اذ نحكم على الممتنعات) فى الخارج والحكم على الشئ لاسيما اذا كان حكما (ايجابا) كقولنا الممتنع أخص من المعدوم يقتضى تعقله (ونجد) أيضا (من المفهومات) مفهوما (كليا) متصفا بالكلية المانعة عن الوجود فى الخارج والفهم هو التعقل (و) نجد (من القضايا) قضية (حقيقية) لا وجود لموضوعها فى الخارج أصلا كقولنا كل عنقاء حيوان وعلى تقدير الوجود لا ينحصر الحكم على الافراد الخارجية كقولنا

(قوله مقتضيا لثبوت الخ) لكن لا يلزم أن يكون ذلك هو الوجود الذهنى لجواز أن يكون ذلك الامر نفس المعلوم بل مرآة الملاحظة كما هو عند النافين للوجود الذهنى اه منه (قوله حتى يجرى الخ) وحينئذ لا حاجة الى الدليل عليه اه منه (قوله اذ نحكم على الممتنعات الخ) وجه التخصيص هو الاحتراز عن أن يتوهم أن لا حكم فى السلب بل هو سلب الحكم فلا يثبت به تعقل ما لا ثبوت له اه منه «مد ظله»

من ادراك الدال تكون نفس الدال حقيقة واعتبارا ولا حجر فيه انما الممتنع اتحاد الدال والمدلول كذلك ولا يلزم ذلك فيهما بل التغاير الاعتبارى موجود بينهما كما سيأتى فى مبحث اتحاد العلم بالمعلوم ولعل هذا مبنى على ما قالوا من أن المختار هو أن الالفاظ موضوعة للمعانى الذهنية لا الاعيان الخارجية والا فلا حاجة الى هذا التكلف فافهم فانه من الغوامض الدقيقة (قوله مقتضيا لثبوت أمر فى الذهن الخ) أقول لا شك أن العاقلة عند ادراكها للشئ يحصل لها حالة لم تكن لها قبل ذلك ضرورة امتناع الحالين وأما كون حصول ذلك الذى لم يكن حاصلا لها قبل حصولها فى الذهن فغير لازم لجواز أن تكون الحالة الحاصلة لها هى اضافة المدركة الى الشئ المعقول لا حصول صورته فيها فلم يكن ثبوت أمر فى الذهن ضروريا حتى يتم المدعى أعنى ثبوت الوجود الذهنى بل الضرورى هو ثبوت أمر للذهن لا فيه وهذا ليس بمثبت لتلك الدعوى فتبصر (قوله اذ نحكم على الممتنعات ايجابا الخ) عدل عن عبارة الجمهور

كل جسم حادث والقضية لابد فيها من تصور موضوعها (فالتعقل) والفهم والتميز عند العقل (ان كان بالحصول) للتعقل (فى الذهن فذاك) المطلوب (والا) يكن بحصوله فيه (فلا محالة يقتضى) التعقل (اضافة) وتعلقا (بين العاقل والمعقول ولا تعقل) أى لا تتصور الاضافة (الى النفى) والعدم (الصرف واذ ليس الثبوت) والوجود للمضاف اليه (فى الخارج) كما فى الامثلة المذكورة (فكان فى العقل) وهو المطلوب والمعنى بالوجود الذهنى وفيه أن الاضافة انما تتوقف على امتياز المضاف اليه وهو حاصل بمجرد حصول الشبه عند العقل القائل به أهل الشبح ولا تتوقف على وجوده لا خارجا وهو ظاهر كما فى الصورة المذكورة ولا

حيث قالوا اذ نحكم على الممتنعات بأمر ثبوتى الى ما ترى لئلا يرد ما أورد عليهم من أنه ان أريد الثبوت فى الخارج فمحال أو فى الذهن فمصادرة على أنه يجوز أن يراد الثبوت فى الجملة وكونه منحصرا فى الخارجى والذهنى لا يستلزم أن يراد أحدهما على التعيين حتى يلزم شئ مما ذكر (قوله والفهم والتميز عند العقل الخ) اشارة الى الجواب عما أورد على الوجوه المذكورة وحاصل الايراد أنه إما أن يراد من تعقل ما لا ثبوت له فى الخارج وجوده فى الذهن فيرد أنه مع أن الوجوه الثلاثة لا تفيده يلزم المصادرة اذ يصير حينئذ حاصل المتن أن الدليل على الوجود الذهنى هو وجود ما لا ثبوت له فى الخارج فى الذهن الخ وإما أن يراد التميز عند العقل فيرد أن التميز عنده لا يوجب الوجود فيه لجواز أن يكون ذلك بالاضافة التى يقول بها المتكلمون وحاصل الجواب أن المراد هو التميز عنده ولا نسلم انه لا يوجب الوجود فيه اذ التميز يقتضى اضافة بين العاقل والمعقول الخ أى لا تتصور الاضافة الى النفى الخ هذا ممنوع بناء على ما قررناه فى رسالتنا الجديدة من تمايز أشياء فى مرتبة ذاتها وحد أنفسها مع قطع النظر عن وجودها لكن هذا طور يعلو عن طور ما نحن فيه ولذا ترى المصنف أبطله فى شرح المقاصد فليراجع وليتبصر (قوله وهو حاصل بمجرد حصول الشبه الخ) أقول ان أريد بحصول الشبه عند العقل حصوله ووجوده فيه فهو اعتراف بالمطلوب أعنى الوجود فى الذهن فى الجملة وان أريد به تميزه عنده عاد الكلام بأنه يقتضى

ذهنا اذ قد يحصل التميز المطلوب بحصول المثال هذا فان قيل لو كان التعقل بوجود المتعقل فى الذهن لزم اتصاف الذهن بالاعراض المتصورة حتى المتضادات ولزم وجود الممتنع فى الخارج قلنا وجود الشئ فى الذهن وجود ظلى له (وهو وجود غير متأصل) لذلك الشئ (لا يقتضى الاتصاف) وانما المقتضى لذلك الاصلى الذى يترتب عليه الآثار (كالمؤمن يتصور الكفر) فانه لا يتصف بالكفر بمجرد ذلك (فلا يوجب) الوجود الذهنى (اتصاف الذهن بالأعراض) المتصورة (حتى) يوجب الاتصاف بـ (المتضادات) الممتنع بديهة كالحرارة والبرودة المتصورتين وقوله (ولا وجود الممتنع فى الخارج) يحتمل العطف على قوله اتصاف الذهن بالأعراض والعامل فيه لا يوجب وعلى قوله الاتصاف والعامل لا يقتضى وقوله (لكون الذهنى فيه) أى فى الخارج (كالماء فى البيت) بواسطة الكوز مثلا فكما أن البيت ظرف الماء لان ظرف الظرف ظرف فكذا الخارج ظرف الذهنى بواسطة الذهن وجه المنفى وأما وجه النفى فهو أن الوجود الذهنى وجود ظلى غير أصيل فلا يقاس على الماء الموجود فيه بالوجود الاصيل هذا واعلم أنه يشبه

إضافة الخ فتدبره ثم قال فى شرح المقاصد ما حاصله انه ان قيل المعقولات التى لا وجود لها فى الخارج لا يلزم أن تكون موجودة فى الذهن لجواز أن تكون قائمة بأنفسها كالمثل الافلاطونية وكالمثل المعلقة التى يقول بها القائلون بعالم المثال أو قائمة ببعض المجردات كما يدعيه الفلاسفة من ارتسام صور الكائنات فى العقل الفعال قلنا كلامنا فى الممتنعات والمعدومات ولا خفاء فى امتناع قيامها بأنفسها فى الخارج وكذا بالعقل الفعال بهوياتها اذ لا هوية للممتنع والمعدوم غاية الامر أن تقوم به صورها بمعنى تعقله اياها وهو يستلزم المطلوب من جهة استلزامه كون التعقل بحصول الصورة فى العقل فيرتسم الصورة

الخلاف في الوجود الذهني باللفظي فان الكل متفق في الصورة الا أن القائلين بالوجود الذهني يقولون باتحاد الصورة وذي الصورة ولا اختلاف الا بالمحل والنافين له لا يقولون به وانما هي عندهم مثال له (ثم المعقول من الوجود والشيئية ليس الا الثبوت) ضرورة فكل ما هو ثابت فهو شيء وموجود وبالعكس (و) المعقول (من العدم) ليس (الا النفي) فكل ما هو معدوم فهو منفي وبالعكس و كما أن المنفي ليس

في القوة العاقلة وهو المعنى بالوجود الذهني (قوله فان الكل متفق في الصورة الخ) أقول لا خفاء في أن الخلاف بين المتكلمين النافين للوجود الذهني والفلاسفة القائلين به خلاف معنوي مبني على أن الفلاسفة جعلوا العلم من مقولة الكيف أعني الصورة الحاصلة في الذهن وان المتكلمين جعلوه اضافة أو صفة ذات اضافة ولم يقولوا بالصورة مطلقا في الذهن نعم اختلفت الفلاسفة في أن الصورة الحاصلة في الذهن هل هي عين ذي الصورة وحقيقته كما عليه أهل الحقيقة أو مثاله كما عليه أهل الشبح والفرقتان من الفلاسفة كلتاهما قائلتان بالوجود الذهني والخلاف بينهما يرجع في الحقيقة الى أن الوجود الذهني هل هو وجود حقيقي الذي الصورة كما هو عند أهل الحقيقة أو وجود مثالي له كما هو عند أهل الشبح وقد أشرنا الى ذلك فيما سبق فتذكر والذي ساق الشارح «مد ظله» الى هذا هو أن بعض المحققين أورد على أهل الحقيقة نظرا حاصله ما ذكره الشارح فيما سبق بقوله وفيه أن الاضافة انما تتوقف على امتياز المضاف اليه الخ فظن الشارح أن ذلك ايراد على القائلين بالوجود الذهني مطلقا وليس كذلك كما هو واضح فتدبره فانه من بدائعنا وودائعنا (قوله فكل ما هو معدوم الخ) اعلم انهم اختلفوا في أن المعدوم هل هو ثابت وشيء أم لا وفي أنه هل بين الموجود والمعدوم واسطة أم لا فالمذاهب بحسب الاحتمالات أعني اثبات الامرين أو نفيهما أو اثبات أحدهما ونفي الآخر أربعة والحق منها هو نفيهما بناء على أن الوجود يرادف الثبوت والعدم يرادف النفي والشيئية تساوق الوجود بمعنى أنها تساويه في الصدق أي كل شيء موجود و بالعكس لا بمعنى الاتحاد في

بشيء ولا ثابت (ف) كذا (المعدوم ليس بشيء ولا ثابت) نعم المعدوم في الخارج يكون عند الحكماء شيأ في الذهن لانهم قائلون بالوجود الذهني لا عندنا اذ لا نقول به (و) كما أنه لا واسطة بين الثابت والمنفي (لا واسطة بينه) أي المعدوم (وبين الموجود) والمنازع مكابر هذا ما ذهب اليه الحكماء وجمهور المتكلمين (ومنهم من أثبتهما) بمعنى أنه عد المعدوم شيأ وثابتا لا أنه أطلق عليه لفظ الشيء حقيقة اذ هو بحث لغوي فيرجع فيه الى النقل والاستعمال وأثبت الواسطة (جمعا) فقال المعلوم ان لم يتحقق في نفسه فمنفي وان تحقق فان كان مع ذلك له كون في الأعيان فاما بالاستقلال كالاسود والسواد فهو موجود أو بالتبعية كالعالمية فواسطة وان لم يكن له كون في الاعيان فمعدوم ممكن وانما قيدنا المعدوم بالممكن لان الممتنع منفي لا تقرر له اتفاقا (و) منهم من أثبتهما (تفريقا) فمن أثبت الواسطة فقط قال المعلوم ان لم يكن له ثبوت فمعدوم وان كان له ثبوت فان كان بالاستقلال فموجود أو بالتبعية فواسطة ومن عد المعدوم شيأ فقط قال المعلوم ان لم يتحقق فمنفي وان تحقق فثابت وحينئذ إن كان له كون في الاعيان فموجود والا فمعدوم (ويسمى الواسطة)

المفهوم حتى يلزم الترادف اذ يدل على نفي الترادف أن قولنا السواد موجود يفيد فائدة معتدا بها دون قولنا السواد شيء (قوله والمنازع مكابر الخ) فجعل الوجود أخص من الثبوت والنفي من العدم والموجود ذاتا لها الوجود والمعدوم ذاتا لها العدم لتكون الصفة واسطة اصطلاح لا مشاحة فيه كذا في شرح المقاصد (أقول) يستفاد من هذا أن النزاع بين الفرق لفظي فتدبر (قوله اذ هو بحث لغوي الخ) هذا ليس منافيا لما مر آنفا من أن النزاع بين الفرق راجع الى اللفظ فليتأمل ثم قيل ان لفظ الشيء في اللغة حقيقة في الموجود مجاز في غيره وقيل بمعنى المعلوم أي ما يصح أن يعلم وقيل غير ذلك

بين الموجود والمعدوم (حالا و) شبهته أنه يجب أن (يجعل الوجود منه اذ لو وجد تسلسل) الوجودات ولزم اجتماع أمور غير متناهية في وجود أمر واحد وإنه محال (ولو عدم اتصف بالنقيض) أو بما يصدق عليه نقيضه فان العدم على تقدير الواسطة أخص من نقيض الوجود وانما نقيضه اللاوجود وهذا أيضا محال (ورد بأ)نا نختار أنه موجود لكن لانسلم لزوم التسلسل لأ(ن وجوده عينه) فان كل وصف يلحق الغير فهو زائد عليه لكن اذا ثبت لنفسه فليس أمرا زائدا عليه كالقدم

(قوله أو بما يصدق عليه الخ)والقول بأن الصحيح أى المفسرة كما هو الواقع في شرح المقاصد لان الاتصاف انما هو بما صدق عليه النقيض ليس بشئ لان العدم لا ماصدق له الا بالاتصاف به فعلى تقدير التفسير لزم اعتبار الاتصاف مرتين فما في شرح المقاصد انما هو من النساخ وأما على تقدير الواسطة فيكون للنقيض ما صدق عليه بدون اعتبار اتصاف به على أن الاتصاف بما صدق عليه بالمعنى الذى يراد منه التفسير اتصاف بالنقيض أيضا فلا حاجة الى التفسير اه منه (قوله وانما نقيضه اللاوجود) واللاوجود وان كان أعم من المعدوم لصدقه على الحال الذى هو غير الوجود لكنه لايصدق على الحال الذى هو نفس الوجود لامتناع صدق نقيض الشئ على ذلك الشئ فاعرف هذا حتى لاتقع في شبهه اه منه (قوله وهذا أيضا محال) لان اتصاف الوجود بالعدم سواء كان العدم نقيض الوجود أوأخص من نقيضه يوجب انتفاء الوجود فلا يكون الموجود موجودا فافهم اه منه

(قوله بين الموجود والمعدوم الخ) ورسموا الحال بأنه صفة للموجود لاتكون موجودة ولا معدومة والمراد بالصفة ما لا يخبر عنه بالاستقلال بل بتبعية الغير بخلاف الذات واحترزوا بقولهم للوجود عن صفات المعدوم فانها معدومة لاأحوال وبقولهم لاتكون موجودة عن الصفات الوجودية كالسواد والبياض وبقولهم ولا معدومة عن الصفات السلبية كذا قالوا فافهم (قوله أو بما يصدق عليه نقيضه الخ) والحاصل أن الوجود نقيضه

والحدوث والوحدة والكثرة الى غير ذلك (و) قد يجاب باختيار أنه معدوم ولا اتصاف بالنقيض بل بالمعدوم وهو ليس نقيض الوجود لان (نقيضه العدم لا المعدوم) ولو أريد الاتصاف بطريق الاشتقاق وذو هو فلا نسلم استحالته فان كل صفة قائمة بشئ فرد

اللاوجود وهو عند النافين للواسطة يساوى العدم بل يرادفه وعند المثبتين لها يعم العدم والحال فيكون كل من العدم والحال أخص من اللاوجود فلو عدم الوجود لزم اتصافه بنقيضه عند النافين لها وبأخص من نقيضه عند المثبتين والشئ كما يستحيل اتصافه بنقيضه يستحيل بأخص من نقيضه أيضا كما هو واضح والمصنف رحمه الله فسر النقيض فى شرح المقاصد هنا بما يصدق عليه النقيض لئلا يكون انتهاض الشبهة الزاميا وأما الشارح « مدظله » فقد سلك طريق العطف دون التفسير لتنتهض على كلا المذهبين فتدبره (وأقول) ههنا بحث وهو أنه سبق آنفا أن كلا من العدم والحال على تقدير الواسطة أخص من نقيض الوجود فكما أنه لو كان الوجود معدوما يلزم الاتصاف بأخص من نقيضه فكذلك لو كان حالا يلزم الاتصاف المذكور بل هذا أفحش فانه لو أمكن الجواب عن الاول كما يأتى قريبا بأن اتصافه بطريق الايجاب اشتقاق ولا استحالة فيه لا يمكن فى الثانى لانه اتصاف بطريق المواطأة أعنى أن الوجود حال ولا خفاء فى بطلانه (ثم أقول) انه يمكن أن يجاب عنه بأن القائلين بالواسطة انما يثبتونها بين الموجود والمعدوم كما صرح به فى شرح المقاصد لا بين الوجود والعدم لانهم فسروا الواسطة بصفة ليست موجودة ولا معدومة كما سبق لا بما ليس بوجود ولا عدم كيف وهم عدوا الوجود حالا فلو كان الحال هو الواسطة بين الوجود والعدم لزم من ذلك كون الوجود واسطة بين نفسه وغيره وهو بديهى البطلان اذا تقرر هذا ثبت أن كلا من العدم والحال ليس أخص من نقيض الوجود بل العدم مساو لنقيض الوجود والحال مما يصدق عليه نقيض الموجود لا الوجود فاندفع البحث وبطل ماسبق من الشارح هنا ومن المصنف فى شرح المقاصد من طريقى التفسير والعطف فتدبر جدا لكن بقى ههنا شئ يطلب تحقيقه من رسالتنا

من أفراد نقيضه كالسواد القائم بالجسم فانه لا جسم مع اتصاف الجسم به فيصدق أن الجسم ذو لا جسم فلا بعد فى أن يصدق أيضا أن الوجود معدوم وذو لا وجود (قالوا) أى الذين عدّوا المعدوم شيأ وثابتا (المعدومات متمايزة) بعضها عن بعض لأن بعضها متصور فتميز عن غير المتصور وبعضها مراد فتميز عن غير المراد (ولا يعقل التميز بدون الثبوت) لان التميز لا يتصور الا بالاشارة وهى تقتضى ثبوت المشار اليه لامتناع الاشارة الى النفى الصرف وأيضا قالوا انها ممكنة لأن كلامنا فى المعدومات الممكنة (و) كل ممكن ثابت لان (الامكان) وصف (ثبوتى) والا لم يكن الممكن ممكنا لعدم الفرق بين امكانه لا أى امكانه منفى ولا امكان له أى سلب الامكان عنه لان المنفى

(قوله كالسواد الخ) فان قيل اتصاف الوجود بالعدم ليس كاتصاف الجسم بالسواد مثلا لان اتصاف الوجود بالعدم يقتضى أن لا يكون الموجود موجودا واتصاف الجسم بمثل ما ذكر لا محذور فيه فافترقا قلت هذا مبنى على أن المعدوم فى نفسه معدوم بالنسبة الى شئ وليس كذلك كما لا يخفى اهـ منه

(قوله فيصدق أن الجسم ذو لا جسم الخ) وههنا كلام فصلناه فى رسالتنا الجديدة وحاصله هو أن قولنا الجسم ذو لا جسم ان أريد به أنه ذو انتفاء الجسمية عنه فلا نسلم صدقه ضرورة امتناع صحة سلب الشئ عن نفسه وان أريد انه ذو شئ منتف عنه الجسمية فصدقه مسلم لكن لا نسلم أن اللازم من اتصاف الوجود بالعدم هو كونه معدوما بمعنى انه ذو شئ نفى عن ذلك الشئ الوجود بل اللازم هو كونه معدوما بمعنى أن الوجود ذو انتفاء نفسه ولا خفاء فى بطلانه لا أظنك فى ريب مما ذكرنا (قوله لعدم الفرق بين امكانه لا الخ) أقول هذا التحرير هو الموافق لما وجدناه فى كتب القوم وحاصله أنه اذا لم يكن الامكان وصفا ثبوتيا بل كان منفيا فى نفسه لا يبقى فرق بين أن يقال ذلك الشئ لا امكان له و بين أن يقال امكان ذلك الشئ منفى فى نفسه لانه حينئذ يكون مؤدى العبارتين سلب

فى نفسه منفى بالنسبة الى كل شئ وما رأيته من نسخ المتن هكذا (للفرق بين امكانه لا ولا امكان له) يعنى أن الفرق بين ثبوت الامكان للشئ وان لم يكن موجودا فى نفسه وسلبه عنه ثابت والا لم يكن الممكن ممكنا فلابد أن يكون الامكان وان كان أمرا غير موجود ثبوتيا اذ لو كان منفيا لم يكن بين ثبوت الامكان للشئ وسلبه عنه فرق لان المنفى فى نفسه منفى بالنسبة الى كل شئ ولا يلزم من كونه غير موجود كونه منفيا (فثبت موصوفه) لأن اتصاف غير الثابت بالثابت

(قوله يعنى أن الفرق الخ) ويحتمل أن يكون المراد بذلك هو الفرق بين الامكان ونفسه الا أنه وصف الامكان بالنفى بناء على اعتقاد الخصم والحاصل أن الفرق بين الامكان الذى تعتقدون أنه منفى وبين نفيه ثابت فلا يكون اعتقاد أنه منفى صحيحا والا لم يكن بينهما فرق مع ثبوت الفرق بينهما بالاتفاق فيكون أمرا ثبوتيا لا منفيا اه منه (قوله غير موجود) بل فيه اشعار بأن الامكان ليس أمرا موجودا فى نفسه وان كان ثبوتيا لمكان الفرق اهـ منه

الامكان عنه أما الاول فظاهر وأما الثانى فلان الوصف اذا كان منفيا فى حد ذاته يكون منفيا عن الغير أيضا فاذا دلت العبارة على انتفاء الامكان فى حد ذاته دلت على انتفائه عن الغير بالاولى فاذا قيل امكان ذلك الشئ منفى فهو بمنزلة أن يقال لا امكان له فيلزم سلب الامكان عنه هذا (قوله وما رأيته من نسخ المتن الخ) أقول الظاهر عندى فى تحرير هذه النسخة الموافق لسياق الكلام هو أن يقال الامكان ثبوتى بدليل الفرق بين هاتين القضيتين بأن الشئ الذى لم يكن متصفا بالامكان يصح أن يقال فى حقه لا امكان له ولا يصح أن يقال فى حقه امكانه لا وليس هذا الا لان الامكان وصف ثبوتى اذ لو كان منفيا كان مؤدى الثانية راجعا الى الاولى ولم يبق بينهما فرق لما سبق آنفا وصحت كلتاهما فى حق ذلك الشئ بلا فرق وليس كذلك فتأمله فانه تحرير أليق بسوق الكلام وأنسب بما فى كتب القوم فى هذا المقام (قوله يعنى أن الفرق بين ثبوت الامكان الخ) الظاهر أن يقول بدل هذا يعنى أن الفرق بين الحكم بكون امكان الشئ منفيا و بين نفى الامكان عنه ثابت الخ فان هذا

محال ضرورة (قلنا) ان أريد أن (التميز) يقتضي الثبوت فى الخارج فممنوع وانما يلزم أن لو كان بحسب الخارج و (انما هو عند العقل والا انتقض بالممتنعات) كشريك البارى واجتماع النقيضين وكون الجسم فى آن واحد فى حيزين لتمايز بعضها عن البعض وعن الامور الموجودة مع أنها منتفية قطعا (و) انتقض أيضا بـ(المركبات الخيالية) فانها متمايزة وممكنة أيضا مع أنها غير ثابتة وفاقا وان أريد فى الذهن فلا يفيد (وأن الفرق بين نفى الامكان) عن شئ (والامكان المنفى) فى نفسه (على تقدير كونه منفيا) غير ثابت فى الخارج أصلا بل بمجرد اعتبار العقل (ثابت أيضا) كالفرق على تقدير كونه ثبوتيا فان معنى امكانه لا أنه متصف بصفة غير ثبوتية هى الامكان ومعنى لا امكان له سلب تلك

(قوله فلا يفيد) لان كلامنا فى المعدوم المطلق ولو كان موجودا فى الذهن يكون الامتياز للموجود لا للمعدوم المطلق الذى لا وجود له أصلا مع أنه من حيث انه معدوم والا كان ثابتا لذات المعدوم اه منه (قوله فى نفسه) لان الامكان ليس بموجود فى نفسه اتفاقا لكنهم اختلفوا فى انه أهو غير ثابت أيضا أم لا فالمراد بقوله على تقدير كونه منفيا على تقدير كونه غير ثابت أصلا كما تقول وبقوله المنفى فى نفسه عدم وجوده فى نفسه الجامع للمذهبين اه منه

هو المقصود من قضية امكانه لا لا ثبوت الامكان للشئ كما يرشدك اليه ما يأتى فى الجواب أعنى قوله وان الفرق بين نفى الامكان والامكان المنفى الخ على ما لا يخفى على اللبيب العارف بالاساليب (قوله وان أريد فى الذهن فلا يفيد) أقول قد سبق منا الاشارة الى منع حصر التميز فى الخارج والذهن بالمتعارف اذ لنا تميز آخر يعبر عنه بالتميز فى المرتبة وحد الذات وان أبطله المصنف فى مواضع فتدبر (قال والامكان المنفى الخ) أى الحكم بكون امكان الشئ منفيا فانه المقصود من امكانه لا كما سبق على أنه لو لم يكن المراد من ذلك الحكم به لم

الصفة عنه فلا يلزم من كونه غير ثبوتي سلب الامكان عن الممكن وقولكم ثبوت شيء لشيء فرع ثبوته في نفسه فما لا يكون ثابتا في نفسه لا يكون ثابتا لغيره قلنا نعم بمعنى حصوله للشيء في الخارج كبياض الجسم وأما بمعنى الحمل على الشيء والصدق عليه كما في قولنا زيد أعمى والعنقاء لا موجود واجتماع النقيضين ممتنع فلا فان الأوصاف الصادقة على الشيء بعضها ثبوتية وبعضها سلبية (ثم كل من الوجود والعدم قد يقع محمولا) كقولنا الانسان موجود والعنقاء معدوم (وقد يقع رابطة) بين الموضوع والمحمول كقولنا الانسان يوجد كاتبا أو يعدم شاعرا أو يكون غيرهما كما في وجود زيد في الزمان أو المكان وفي الاعيان أو الاذهان ثم الحمل قد يكون ايجابا وهو الحكم بثبوت المحمول للموضوع وقد يكون سلبا وهو الحكم بانتفائه

يمكن لقوله على تقدير كونه منفيا معنى أصلا فتفطن (قوله فلا يلزم من كونه غير ثبوتي الخ) حاصل الجواب منع المقدمة القائلة بأن المنفي في نفسه منفي بالنسبة الى كل شيء اذ لا فرق بين الصفات الثبوتية والمنفية في صحة سلبها عن بعض الاشياء دون اثباتها وصحة اثباتها لبعض دون سلبها فالبصير يصح في حقه سلب العمى لا اثباته له والفاقد للبصر يصح اثبات العمى له وان كان لا أي منفيا لا سلبه عنه ولا نسلم أن الحكم بأن عماه منفي يستلزم الحكم بأنه لا عمى له اذ الفرق بين القضيتين بأن احداهما صادقة والاخرى كاذبة في حقه ثابت مع أنه وصف منفي فالفرق بين امكانه لا ولا امكان له بصدق احداهما وكذب الاخرى في حق ما هو ممكن أو ما ليس بممكن لا يوجب كون الامكان وصفا ثبوتيا فتبصر جدا (قوله كما في وجود زيد الخ) هذا وان كان العبارة التي عبر بها المصنف في شرح المقاصد لكن الاولى أن يقول بدله كقولنا وجود زيد في الزمان الخ أو يقول فيما سبق كما في الانسان موجود والعنقاء معدوم الخ ليتوافق السابق واللاحق

عنه (ويفتقر الحمل الايجابي الى اتحاد الطرفين) ذاتا و(هوية) بمعنى أن يكون ما
يصدق عليه في الخارج أو الذهن عنوان الموضوع هو بعينه الذي يصدق عليه
مفهوم المحمول (ليصح) الحكم بأن هذا ذاك للقطع بأن هذا لا يصح في
الموجودين المتمايزين ذاتا (و) الى (تغايرهما مفهوما) بمعنى أن يكون مفهوم
عنوان الموضوع مغاير المفهوم المحمول (ليفيد) فائدة يعتد بها وهي أن هذين
المتغايرين بحسب المفهوم متحدان بحسب الذات للقطع بعدم الفائدة في مثل الارض
أرض والسماء سماء * ثم اعلم أن الموضوع وان كان لا يخلو عن المحمول ونقيضه
لكن لا يلزم أن يعتبر فيه أحدهما فلا يلزم التناقض ولا كون الحمل لغوا هذا ثم الحكم
قد يكون صحيحا أي صدقا وحقا وقد يكون فاسدا أي كذبا وباطلا (و) ليس صدق
الحكم وصحته بمطابقته لما في الأعيان اذ قد لا يتحقق طرفاه في الخارج ولا بمطابقته
لما في الذهن لأنه قد يرتسم فيه الاحكام الغير المطابقة للواقع بل (صدقه يكون

أسد توافق لكن الامر في ذلك سهل (قوله بمعنى أن يكون ما يصدق عليه في الخارج الخ)
أشار بهذا الى جواب ما يقال ان المراد باتحاد الطرفين اما الاتحاد في الوجود الخارجي
فرب موجبة لا وجود لطرفيها في الخارج كقولنا العنقاء معدوم وإما الاعم من ذلك ليتناول
أمثال هذا لم يستقم اذ لا يتصور التغاير في المفهوم مع الاتحاد في الوجود الذهني اذ لا معنى
للوجود في الذهن الا الحاصل فيه وهو معنى المفهوم وحاصل الجواب ظاهر (قوله ثم اعلم أن
الموضوع وان كان لا يخلو الخ) حاصله الجواب عما يتوهم من أنه كما لا واسطة بين
الوجود والعدم فكذا لا واسطة بين اعتبارهما فالماهية المحمول عليها الوجود إما مع
اعتبار الوجود فيكون الحمل لغوا بمنزلة الماهية الموجودة موجودة وإما مع اعتبار العدم
فيكون تناقضا بمنزلة الماهية المعدومة موجودة وكذا في حمل العدم بل كل وصف من الاوصاف
وحاصل الجواب أن الموضوع وان كان لا يخلو عن المحمول ونقيضه لكن لا يلزم أن يعتبر
فيه أحدهما لان الحكم على الذات من غير أن يعتبر معه شئ من الاوصاف لازمة كانت

بمطابقته لما فى نفس الامر) والمراد بالأمر الشئ وبالنفس الذات (ومعناه ما يفهم من قولنا هذا الامر كذا فى نفسه) أى فى حد ذاته وبالنظر اليه (مع قطع النظر عن حكم الحاكم وادراك المدرك)

أو مفارقة (قوله والمراد بالامر الشئ وبالنفس الذات الخ) قال فى شرح المقاصد ماحاصله ان قيل كيف يتصور هذا فيما لا ذات ولا شيئية له فى الأعيان كالمعدومات سيما الممتنعات فجواب اجمالا أنا نعلم قطعا أن قولنا اجتماع النقيضين مستحيل مطابق لما فى نفس الامر وقولنا انه ممكن غير مطابق له وان لم نعلم كيفية تلك المطابقة ولم نتمكن من تلخيص التعبير عنها وتفصيلها هو أن العقل عند ملاحظة الطرفين والمقايسة بينهما سواء كانا من الموجودات أو المعدومات يجد بينهما نسبة ايجابية أو سلبية يقتضيها الضرورة أو البرهان فتلك النسبة من حيث انها نتيجة الضرورة أو البرهان بالنظر الى نفس ذلك المعقول لا من حيث خصوصية المدرك والمخبر هى المراد بالواقع وما فى نفس الامر بل وبالخارج أيضا عند من يجعله أعم مما فى الاعيان وأما من حيث تلك الخصوصية هى المراد من النسبة المطابقة ولما لم يكن للمسماة بلوقع وما فى نفس الامر سيما فى المعدومات حصول الا بحسب العقل وكان عند الحكماء أن صور جميع الكائنات والمعدومات مرتسمة فى العقل الفعال فسر بعضهم ما فى نفس الامر بما فى العقل الفعال انتهى (أقول) قد فصلنا فى بعض رسائلنا ان الكون فى نفس الامر هو الكون فى مرتبة الشئ وحد ذاته وهو أعم من أن يكون منه الكون فى الاعيان أو الكون فى الاذهان أو كلاهما أو لا يكون منه واحد منهما وذلك كامتناع اجتماع النقيضين فانه متقرر فى حد ذاته وان لم يكن له كون فى الاعيان وهو ظاهر ولا كون فى الاذهان وذلك لتقرر امتناعه وان لم يعتبره معتبر ولم يدركه مدرك وأما الخارج فقد يطلق مرادفا لما فى الاعيان كما هو المشهور وقد يطلق على أعم مما فى الاعيان كما سبق آنفا فيساوق ما فى نفس الامر فليتأمل جدا فانه ينحل به كثير من الشبهات

(فصل) في الماهية أخر مباحثها عن مباحث الوجود والعدم لان البحث عنهما من حيث إنهما صالحة لمعروضية أحدهما وهي بهذا الاعتبار متأخرة عنهما وهي لفظة مأخوذة عن ماهو فان (ماهية الشئ مابه يجاب عن السؤال بماهو) كما أن الكمية

*(قوله فصل في الماهية الخ)*قال في شرح المقاصد ماحاصله ان الماهية اذا اعتبرت مع التحقق سميت ذاتا وحقيقة فلا يقال ذات العنقاء وحقيقتـــه واذا اعتبرت مع التشخص سميت هوية وقد تطلق الهوية على التشخص أوالوجود الخارجي وقد يطلق الذات على ماصدقات الماهية من الافراد ثم ان الماهية تغاير جميع عوارضها لازمـــة أومفارقة انتهى فان قيـــل ان عد الماهية من الامور العامة باطل لان الامور العامة كما سبق هي الاحوال والعوارض التي لا تختص بواحد من أقسام الموجود ومن البين أن ماهية الشئ ليست من عوارضـــه كما صرح به آنفا قلت المبحوث عنـــه هنا هو الماهيـــة من حيث مفهومها الصادق على ما صدقاتها ويرجع الى كون الشئ ذا ماهية ولا شك أن ذلك من العوارض وما هو حقيقة الشئ وعينـــه هو ما صدقات الماهيـــة لا ما ذكر وقد أشرنا الى ذلك في مبحث اشتراك الوجود فيما سبق فتدبر وأما ما يقال من أن المراد من الماهية هنا عوارضها لانفســـها فباطل قطعا ضرورة أن عوارضها هي الامور العامة المذكور أكثرها في هذا الباب على حدة (قوله أخر مباحثها الخ) أى مع أن مباحثها لكونها معروضة لهما أولى بالتقديم على مباحثهما (قوله عن السؤال بما هو الخ) أى الذى هو لطلب الحقيقة دون الوصف أو شرح الاسم لكن تركوا هذا القيد اعتمادا على أنه المتعارف واحترازا عن ذكر الحقيقة في تفسير الماهية الموهم للدور وان كان تفسيرا لفظيا كذا قيل (قوله كما أن الكميـــة الخ) أقول ذكر هذا النظير في كلامهم للاشارة الى أن الراجح كون لفظها مأخوذا عن ماهو الذى هـــو للاستفهام والافـــلا بعـــد في أن يكون مأخوذا عن ما الموصوفة ولفظـــة هو المذكورتين في تعريفها الآخر أعنى قولهم بأنه الشئ هو هو فتدبر ولعل المصنف للاشارة الى اختيار أخذه من الاولى ذكر هنا تفسيرها السابق دون هذا مع أنه قال ويشبـــه أن يكون هذا تحديدا اذلا يتصور لها مفهوم سوى هذا ثم اعترض على هذا التفسير الا خير بأنه صادق على العلة الفاعلية وأجيب بأن الفاعل مابه يكون الشئ موجودا لا ما به يكون الشئ

مابه يجاب عن السؤال بكم (و) هى (قد تؤخذ بشرط شئ) أى المقارنة للعوارض (فتسمى المخلوطة) لخلطها مع العوارض (ولا خفاء فى وجودها) فان وجود الاشخاص فى الخارج بين كزيد وعمرو من أفراد الانسان (و) قد

(قوله قد تؤخذ الخ) وانما لم يقل تنقسم الماهية الى كذا لانه يرد عليه أن المقسم يجب أن يكون واحدا من تلك الاقسام فيلزم تقسيم الشئ الى نفسه والى غيره بخلاف قد تؤخذ فانه بيان لاعتبارات الماهية الواحدة اه منه

ذلك الشئ ثم إن هذا مبنى على أن نفس الماهية ليست بجعل الجاعل كما صرح به فى شرح المقاصد إذ على تقدير كونها بجعل الجاعل يكون الفاعل ما به يكون الشئ ذلك فينتقض به التعريف (وأقول) ذلك ممنوع على هذا التقدير أيضا فان الفاعل ما بتأثيره وجعله يكون الشئ الشئ والماهية ما بنفسه يكون الشئ نفسه فلا انتقاض على التقديرين وليعلم أن المراد من الشئ هو ذو الماهية لا الماهية المعبر عنها بكلمة ما بلا تجوز فى تخلل الباء بينهما وأيضا الضميران المرفوعان البارزان للشئ لا لمرجع الضمير المجرور والا لفسد لاستلزامه الانقلاب ثم الاول من الضميرين ضمير فصل والثانى خبر الشئ أو خبر الشئ والثانى تأكيد له ولذا قد يقتصر على أحدهما والحاصل أن الماهية ما يصحح الاولى فى نحو قولنا الماء ماء والحجر حجر وهكذا والفاعل ما يصحح الحمل الثانوى فى نحو قولنا الماء موجود والحجر موجود الى غير ذلك فتفطنه فان ما ذكر دقائق خلت عنها عبارات القوم (قوله أى المقارنة للعوارض الخ)تفسير للشئ باعتبار حذف المضاف على أن المراد من الشئ العوارض أولا باعتباره على أن المراد منه نفس المقارنة ويؤيد الاول ظاهر تفسير اللاشئ فيما يأتى بقوله أى الخلو عن العوارض دون الخلو عن مقارنة العوارض فافهم وحينئذ الاوفق بالوجهين أن يقال فى الثالثة أولا بشرط شئ ولا لاشئ أو بترك لفظ شئ ليعم المضاف اليه المقدر الشئ واللاشئ كليهما لكن الامر فيه سهل فتدبر (قوله فتسمى الخ) أى الماهية المأخوذة بشرط شئ (قوله لخلطها مع العوارض الخ) أى لخلط ما صدقها وتسمى الماهية بشرط شئ أيضا كما فى شرح المقاصد لاعتبار شرط الشئ فى مفهومها فتأمل ثم لا يخفى أن المخلوطة على هذا التقدير تكون عبارة عن الماهية المقارنة للعوارض لا عن المجموع

تؤخذ (بشرط لاشئ) أى الخلو عن العوارض واللواحق (وسمى المجردة) لتجردها عنها (ولا توجد فى الاذهان فضلا عن الاعيان) لان الوجود فى الذهن سواءا طلقت العوارض أو قيدت بالخارجية من العوارض فان الكون فى الذهن من العوارض التى لحقت الصورة الذهنية بحسب الخارج اذ العوارض الذهنية ما جعله

(قوله لان الوجود الخ) واعلم أنهم قسموا العارض للشئ قسمين أحدهما عارض الوجود والآخر عارض الماهية وجعلوا عارض الوجود أيضا قسمين أحدهما ما يعرض للشئ بشرط الوجود الخارجى كالسواد للحبشى والثانى ما يعرض بشرط الوجود الذهنى كالكلية والجزئية وعارض الماهية مالا يشترط بشرط منهما بل يعم كالزوجيه للاربعة فعلى هذا لا يكون الوجود شيأ من الاقسام الثلاثة لعدم جواز اشتراط الشئ لنفسه وعدم عموم أحد الوجودين للآخر فحينئذ لا يتم التعليل المذكور فلا بد ان يعلل بوجه آخر وهو أنه لو وجدت بأحد الوجودين لم تخل عن عارض ما قطعا فافهم اه منه

المركب منهما الذى اشتهر أن الفرد وكذا الشخص عبارة عنه فهى بهذا الاعتبار ليست من الاشخاص كالتى سيذكرها المصنف بقوله وقد يقال الخ فحينئذ يكون ما صنعه الشارح «مدظله» بقوله فان وجود الاشخاص فى الخارج الخ أولى مما صنعه المصنف فى شرح المقاصد بقوله ولا خفاء فى وجودها كزيد وعمرو وغيرهما من أفراد ماهية الانسان الخ فان الظاهر من تعليل الشارح «مدظله» مغايرة المخلوطة للاشخاص والظاهر من كاف التمثيل فى عبارة المصنف هو العينية لكنه لا ينطبق على ما سيصرح به من كون المخلوطة هى الافراد فتدبر (قوله لتجردها عنها الخ) وتسمى الماهية بشرط لا أيضا كما فى شرح المقاصد لاعتبار شرط اللاشئ فيها (قوله سواء اطلقت العوارض الخ) أى التى اعتبر خلو الماهية عنها (قوله من العوارض الخ) أما أنه من العوارض المطلقة فظاهر وأما أنه من العوارض الخارجية فلما ذكره بقوله فان الكون فى الذهن من العوارض الخ وبعض من

الذهن قيد الشئ بأن يعتبر له عارضا و يلاحظه له والشئ الذى نفرضه موجودا فى الذهن عرض له فى نفس الامر كونه فى الذهن من غير أن يعتبر الذهن عارضا له وأما الحكم عليها باستحالة وجودها ولا حكم على الشئ الا بعد تصوره فلا نك اذا تصورتها

(قوله بان يعتبر له عارضا) وليس المراد من هذا أن هذا العارض ليس عارضا له أصلا وانما هو محض اعتبار الذهن له واعتبار عروضه لذلك الشئ بل المراد أن الامر الذهنى كان فى الذهن بحيث لولاحظه الذهن ثابتا ولاحظ له ذلك العارض يحصل فى الذهن أن ذلك العارض عارض له فى الذهن اه منه

قيد العوارض بالخارجية جوز وجود المجردة فى الذهن لانه أراد بالخارجية ما يلحق الامور الحاصلة فى الاعيان وبالذهنية ما يلحق القائمة بالاذهان وفيه نظر اذ لا يتحقق حينئذ امتناع وجودها فى الخارج أيضا اذ كون الوجود فى الخارج من العوارض الخارجية بهذا المعنى محل نظر كما فى شرح المقاصد الا أن يقال كون العوارض الخارجية بهذا المعنى لا يقتضى سبق حصول الامور فى الاعيان على لحوقها بل أعم من أن يكون قبل اللحوق أو باللحوق فتأمل ومنهم من بين وجودها فى الاذهان من غير تقييد للعوارض بالخارجية فقال لا معنى للمأخوذة بشرط لا شئ سوى مايعتبره العقل مجردا عن العوارض حتى الكون فى الذهن وان كانت فى نفسها مقرونة بالعوارض ورد بأن المراد هو أنها ما يعتبره العقل مجردا عنها فى نفس الامر بأن يكون ذلك الاعتبار اعتبارا مطابقا فحينئذ يكون وجودها ممتنعا فى الذهن والخارج سواء قيد العوارض بالخارجية أولا لاما يعتبره كذلك أعم من أن يكون مطابقا أولا والاجاز وجودها فى الخارج أيضا بأن تكون مقرونة بالعوارض واعتبرها العقل مجردة عن ذلك كذا فى شرح المقاصد ثم انه بين وجها آخر من ذلك المبين على وجودها فى الاذهان ولعله راجع الى هذا كما لا يخفى على مراجعه (قوله وأما الحكم عليها باستحالة وجودها الخ) أى فى الاذهان والاعيان (قوله الا بعد تصوره الخ) أى بعد وجوده فى الذهن فالحكم عليها باستحالة الوجودين يتوقف على وجودها فيلزم التناقض

كانت من حيث ذاتها مجردة ومقابلة للمخلوطة ومن حيث وجودها فى الذهن قسما من المخلوطة فيصح الحكم عليها باستحالة الوجود من حيث ذاتها (م) قد تؤخذ (لا بشرط شئ) من مقارنة العوارض والتجرد عنها (وهى أعم من المخلوطة)

وهذه شبهة مأخوذة من الشبهة المشهورة بشبهة المجهول المطلق (قوله من حيث ذاتها الخ) أقول هذا مأخوذ من الجواب المشهور عن الشبهة المذكورة وحاصله أن لها حيثيتين فاستحالة وجودها من حيث ذاتها وتجرّدها والحكم عليها من حيث وجودها فى الذهن وتصورها فلا تناقض (أقول) سلمنا ذلك لكن بقى هنا شئ وهو أن الماهية المحتاة بالحيثيتين المذكورتين اذا حكم عليها باستحالة وجودها يمتنع اعتبار حيثية التجرد والوجود فى الذهن معافيها ضرورة التقابل بين الحيثيتين كما صرح به فيبقى جواز اعتبار احداهما فان اعتبرت الاولى امتنع الحكم عليها مطلقا وان اعتبرت الثانية صح الحكم عليها لكن لاباستحالة الوجود فالشبهة باقية بحالها فان قيل فليعتبر حيثية الوجود فى الذهن فى المحكوم عليه ليصير مخلوطة فيصح الحكم عليها وحيثية التجرد فى المحمول ليصير مجردة فيتم القول باستحالة وجودها كما يشعر به ظاهر قوله فيصح الحكم عليها باستحالة الوجود من حيث ذاتها (قلت) يؤل الكلام حينئذ الى قولنا المخلوطة محكوم عليها باستحالة وجود المجردة وهذا فاسد لامتناع الحكم على شئ بما هو ثابت لمقابله وبالجملة المقام لايخلو عن دقة وغموض فالتحقيق الذى يندفع به الاشكال بحذافيره هو اعتبار الحيثيتين كما ذكر آخرا ولا اشكال فيه لان الحكم على الشئ بما هو لآخر انما يمتنع اذا كانا متغايرين من كل الوجوه وأما اذا كانا متحدين من وجه متغايرين من آخر كما هنا فلا وذلك لان أحدهما عنوان على الآخر ومرآة له والمعنون وان كان غير العنوان بالحمل الاولى فهو عينه بالحمل الشائع فيصح الحكم على العنوان بما هو للمعنون من حيث اتحاده به ويجوز أن يكون العنوان موجودا فى الذهن مع استحالة وجود المعنون فى الذهن والخارج من جهة مغايرته له على ما فصلناه فى مبحث اتحاد العلم

والمجردة لصدقها عليهما ضرورة صدق المطلق على المقيد (فتوجد) الماهيـة لا بشرط في الخارج (لكونها نفسها) أي نفس المخلوطة في الخارج (لاجزأ منها) فيه (لعدم التمايز) بينهما فيه اذ ليس الموجود من الانسان الازيدا وعمرا وغيرهما من الافراد وليس في الخارج انسان مطلق وآخر مركب منه ومن الخصوصية التي هي التشخص والا لما صدق عليه المطلق لامتناع صدق الجزء الخارجي المغاير بحسب

والمعلوم في رسالتنا الجديدة فتفطنه فانه مما كثر فيه الاقاويل (قوله لصدقها عليهما الخ) أشار به الى أن عمومها بحسب الصدق فلا يرد أن المشروط بالشئ واللا مشروط به متنافيان لان التنافي بينهما انما هو بحسب المفهوم بمعنى أن هذا المفهوم غير ذلك المفهوم وهو لا ينافي الاجتماع في الصدق نعم بين المخلوطة والمجردة تناف في الصدق أيضا (قال لاجزأ منها الخ) يعني أن وجود المطلقـة مبني على أنها نفس المخلوطة في الخارج لا على أنها جزء منها فيه كما اشتهر عن البعض فانه غير مستقيم (قوله اذ ليس الموجود من الانسان الخ) (أقول) قد تبع المصنف في هذا التعليل ولا يخفى ما فيه فانه مبني على أن المخلوطة هي مجموع المنضم والمنضم اليـه الذي هو عبارة عن الافراد كما سيأتي التصريح به ومن المعلوم أن المطلق جزء في الخارج من الفرد ضرورة أن الجسم مثلا جزء من فرده المركب من الجسم والاعراض في الخارج وأيضا قوله كالمصنف في شرح المقاصد وليس في الخارج انسان مطلق وآخر مركب الخ منظور فيه فان كون المطلقة كالانسان جزء في الخارج من المخلوطة كزيد يكون بوجود الانسان في ضمن وجود زيد كما هو واقع ولا يتوقف على وجود انسان مطلق عن العوارض وانسان آخر مركب منه ومن العوارض ضرورة أن المراد بالمطلق هنا ما لم يعتبر فيه مقارنة العوارض ولا تجرده عنها ومعنى وجوده هو وجود ماصدقه لا مع قيد الاطلاق كما مرت الاشارة اليه وذلك موجود في ضمن الفرد ضرورة امتناع وجود الشئ المركب من نفسه وغيره (فان قلت) لعل المراد من الآخر المركب هو الفرد لا الانسان (قلنا) نعم لكنه لا نسلم حينئذ قوله وليس في الخارج الخ لما مر آنفا فالظاهر أن المخلوطة هي المقيدة بالعوارض لا المجموع المركب كما سبق

الوجود الكل عليه (وانما ذلك) التمايز بين المطلق والمقيد (فى العقل) دون الخارج (ثم اذا اعتبرت) المأخوذة لا بشرط شئ (معروضة للكل) المنطقى (فهو) أى المعتبرة كذلك والتذكير باعتبار الخبر وهو (الكلى الطبيعى وانما يوجد منه المعروض) يعنى الماهية المعروضة للكلى (دون) الكلى (العارض) لها المنافى للتشخص اللازم للوجود الخارجى فان قيل كان ينبغى أن لا يوجد المعروض أيضا لأن الكلى العارض له ينافى ذلك قلنا انما يوجد (مجردا عن العوارض) المانعة من الكلية والجنسية والنوعية ونحوها فانها عوارض ذهنية مانعة من الوجود فما اشتهر من أن الكلى الطبيعى موجود فى الخارج معناه

وحينئذ يتم القول بأن المطلقة نفس المخلوطة فى الخارج لا جزؤها فيه لعدم تمايزهما فى الخارج كما قال وانما التمايز الخ (قوله فى العقل الخ) أى بحسب المفهوم كما مر (قوله دون الخارج الخ) أى بحسب الصدق فان قلت لعل المصنف والشارح أرادا من المخلوطة المقيدة كما يصرح به قولهما وانما التمايز بين المطلق والمقيد الخ قلت كان الواجب حينئذ أن يقولا وليس فى الخارج انسان مطلق وآخر مقيد بالخصوصية التى الخ فتامل فان قلت لو كانت المخلوطة جزأ للفرد فى الخارج وكذا المطلقة لاتحادها بها فيه لم يصح ما يأتى واشتهر من أن المخلوطة هى الافراد فى الخارج وكان ينبغى أن لا يصح حمل نحو الانسان على زيد مثلا كما قال والا لما صدق عليه المطلق مع أنه صحيح (علب) يمكن الجواب بأن يقال الفرد قد يطلق ويراد به المجموع وهو المراد عند ما يقال الماهية قد تكون جزأ ومادة للشخص متقدمة عليه فى الوجودين وقد يراد به الماهية المحصلة بالعوارض وما يقارنها وهو المراد عند حمل المطلق عليه والقول باتحاد المخلوطة به لكنه بعيد من أن يجعل معارك الآراء فالتحقيق الذى ترتفع به الشبه ماسنفصله ان شاء الله (قوله ثم اذا اعتبرت المأخوذة لا بشرط الخ) هذا جواب عما يقال ان المأخوذ لا بشرط يمتنع أن يوجد فى الخارج لانه كلى طبيعى ولا شئ من الكلى بموجود فيه لان الوجود فيه يستلزم التشخص المنافى الكلية وتنافى اللوازم دليل

أن ماصدق هو عليه وهو المأخوذ لابشرط شئ موجود فيه ووجوده فيه انما هو عند عروض التشخص فالموجود حقيقة هى المخلوطة (وهى الافراد) وتأنيث الضمير اما باعتبار الخبر أو لكون المرجع عبارة عن الماهية وأما المأخوذة مع عارض الكلية فلا توجد كالمجموع المركب منهما أعنى الكلى العقلى ثم ماذكر من معنى الماهية بشرط لاشئ هو المشهور (وقد يقال) والقائل ابن سينا (الماهية بشرط

تنافى الملزومات وحاصل الجواب أن مجرد المأخوذ لابشرط ليس كليا طبيعيا بل مع اعتبار كونه معروضا للكلى المنطقى والموجود هو مجرد ذلك من غير اعتبار الكلية فان وجوده انما يتحقق عند عروض العوارض المشخصة وأما المأخوذ مع عارض الكلية فلا وجود له فى الخارج وهذا هو معنى مااشتهر بينهم من أن الكلى الطبيعى موجود فى الخارج هذا خلاصة ما فى شرح المقاصد اذا سمعت هذا فالأوفق به أن يكون نسخة هذا المتن هكذا وانما يوجد منه المعروض دون العارض مقترنا بالعوارض أوانما يوجد منه المعروض دون العارض مجردا عنه لاماوقع عليه الشارح «مد ظله» فتأمله (قوله فالموجود حقيقة هى المخلوطة وهى الافراد) هذا هو الذى يصرح بأن المخلوطة عبارة عن المجموع المركب (فان قلت) لم لايجوز أن تكون عبارة عن المقيدة المقترنة بالعوارض لاالمجموع وتكون هى فى الذهن جزأ من الفرد المركب وفى الخارج عينه (قلت) كون الشئ جزأ من آخر فى الذهن وعينه فى الخارج انما يتصور اذا كان الاول معتبرا مطلقا والآخر مقيدا كالانسان المطلق والانسان المقيد بالبياض وهنا ليس كذلك أو كان أجزاء الكل موجودة بوجود واحد كما بين الجنس والنوع وأجزاء الفرد من الماهية والعوارض موجودة بوجودات متعددة فلا محيص الا بأن يقال ان المخلوطة هى المجموع المذكور كالفرد أو الفرد هو الماهية المقترنة كالمخلوطة لكن قولهم الآتى ان الماهية بالمعنى الآتى جزء من الفرد فى الوجودين ينافى الثانى فتعين الاول فتأمل (قوله والقائل ابن سينا) ذكر فى شرح المقاصد أنه قال الماهية قد تؤخذ بشرط لاشئ بان يتصور معناها بشرط أن يكون ذلك المعنى وحده ويكون

لاشئ بمعنى أنه يزيد عليها كل مايقارنها) أى يعتبر الامور المنضمة اليها زائدة عليها (فتكون) بهذا المعنى (مادة) وجزأ (للشخص) أى المجموع المركب من الماهية ومايقارنها (متقدمة عليه فى الوجودين) الخارجى والذهنى ضرورة امتناع تحقق الكل بدون الجزء فالمراد من التقدم هو التقدم بالطبع ولا يصح حمله على الشخص لانتفاء شرط الحمل وهو الاتحاد فى الوجود مثلا الحيوان اذا أخذناه بشرط أن لا يكون معه النطق كان جزأ ومادة للمجموع المركب من الحيوان والناطق ولا يحمل عليه واذا أخذناه بشرط أن يكون معه الناطق كان نوعا واذا أخذناه لابشرط أن يكون معه شئ كان له جهتان اذ يمكن أن يعتبر التغاير بينه وبين مايقارنه وأن يعتبر اتحادهما فالحيوان الاوّل جزء الانسان متقدم عليه فى الوجودين ولا يحمل

(قوله فى الوجودين الخ) واعلم أنهم اختلفوا فى أن الكل موجود فى الخارج أولا بل الموجود فيه هى الافراد فقط وكلام المصنف هنا ظاهر فى الثانى اهـ منه

كل مايقارنه زائدا عليه ولا يكون المعنى الاول مقولا على المجموع حال المقارنة بل جزء منه مادة له الخ انتهى (قوله مثلا الحيوان اذا أخذناه بشرط أن يكون معه الخ) هذا هو المذكور بقوله وقد يقال الماهية الخ ومبناه على ما سبق آنفا هو أنه أخذنا الحيوان وحده بحيث لو اقترن به النطق كان النطق زائدا عليه وصار المجموع مركبا من الحيوان والناطق فلا يكون الحيوان مقولا على ذلك المجموع بل كان جزأ ومادة له ثم قول المصنف ماحاصله ان فيه بحثا فان المفهوم من المأخوذ بشرط أن يكون وحده هو أن لايقارنه شئ أصلا زائدا كان أو غيره وحينئذ يكون القول بكونه جزأ منضما الى ماهو زائد عليه تناقضا الا أن يقال ان المراد هو أن لايدخل فيه غيره على ماصرح به أبو على فى بيانه انتهى (قوله كان نوعا) واعترض عليه بأن النوع مجموع الجنس والفصل فكيف يجعل عبارة عن المأخوذ بشرط شئ أعنى الحيوان المأخوذ بشرط الناطق مثلا وأجيب بأنه تسامح مبنى على أن الجنس والنوع والفصل واحد بالذات لكن

عليه والثانى نفس الانسان والثالث جنس له محمول عليه (ثم) الماهية إما بسيطة

فيه تأمل والتحقيق مانذكره ان شاء الله تعالى (قوله والثالث جنس له محمول الخ) قال المصنف وحقيقة الكلام أن المأخوذ لا بشرط شئ اذا اعتبر بحسب التغاير بينه و بين مايقارنه من جهة والاتحاد من جهة كان ذاتيا محمولا واذا اعتبر بحسب محض الاتحاد كان نوعا وهو المراد بالمأخوذ بشرط انتهى (أقول) هذا يخالف مافى الشرح نوع مخالفة فتأمله ثم التحقيق الموجود يتوقف على نقل ما نقله المصنف فى شرح المقاصد عن ابن سينا بعد نقل ما نقلناه عنه لبيان الماهية بشرط لاشئ بالمعنى الآخر كما سبق وهو هذا وقد تؤخذ لا بشرط أن يكون ذلك المعنى وحده ولا لاوحده مع تجويز أن يقارنه غير وأن لايقارنه ويكون المعنى الاول مقولا على المجموع حال المقارنة والمأخوذ على هذا الوجه قد يكون غير متحصل بنفسه بل يكون مبهما محتملا للقولية على أشياء مختلفة الحقائق وانما يتحصل بما ينضاف اليه فيتشخص به ويصير هو بعينه أحد تلك الاشياء المختلفة فيكون بهذا الاعتبار جنسا و المضاف اليه الذى حصله وجعلها أحدها فصلا وقد يكون متحصلا بنفسه كما فى الانواع البسيطة أو بما انضاف اليه فجعله أحد الاشياء كما فى الانواع الداخلة تحت الجنس وهو نوع مثلا اذا أخذ الحيوان بشرط أن لايكون معه شئ وان اقترن به ناطق صار المجموع مركبا من الحيوان والناطق ولايقال انه حيوان كان مادة واذا أخذ بشرط أن لايكون معه الناطق متخصصا ومتحصلا به كان نوعا واذا أخذ لابشرط أن يكون معه شئ بل من حيث يحتمل أن يكون انسانا أو فرسا وان تخصص بالناطق تحصل انسانا ويقال انه حيوان كان جنسا فالحيوان الاول جزء الانسان متقدم عليه فى الوجودين والثانى نفس الانسان والثالث جنس له محمول عليه ولا يكون جزأ لان الجزء لايحمل على الكل بالمواطأة وانما يقال للجنس والفصل انه جزء من النوع لان كلا منهما يقع جزأ من حده ضرورة أنه لابد للعقل من ملاحظتهما فى تحصيل صورة مطابقة للنوع فبهذا الاعتبار يكون متقدما على النوع فى العقل وأما بحسب الخارج فيكون متأخرا لانه مالم يوجد الانسان فى الخارج لم يعقل له شئ يعمه وغيره وشئ يخصه ويصيره هو هو بعينه هذا ما ذكره

ابو على فى الشفاء ولخصه المحقق فى شرح الاشارات انتهى ثم ذكر المصنف رحمه الله
ان فيه مواضع بحث وانا قد أشرنا الى بعضها فيما سبق فلينظر اذا تمهد هذا فاعلم أن
ماسبق أوائل الفصل هى الاعتبارات المشهورة للماهية بين المتأخرين وأما الشيخ الرئيس
فقد يستفاد من كلامه المنقول اعتبارات غير ما اشتهر وهى أن الماهية المأخوذة بشرط
لاشئ هى مايتصور معناها وحده بحيث لو قارنها شئ اعتبر ذلك الشئ خارجا عنه غير
داخل فيه فلا يكون ذلك المعنى مقولا على المجموع المركب حال المقارنة بل جزأ منه
ومادة له والماهية المأخوذة بشرط شئ بقرينة تقابلها عما سبق مايتصور معناها لاوحده
بحيث لو قارنها شئ اعتبر داخلا فيها فيكون ذلك المعنى عين المجموع المركب حال
المقارنة والمأخوذة لابشرط شئ مايتصور معناها لاوحده بحيث لو قارنها شئ لم يعتبر
دخوله فيها ولا عدم دخوله فيكون مبهما محتملا للقولية على المجموع حال المقارنة
فالحيوان اذا اعتبر بالمعنى الاول يكون جزأ للمركب الذى هو الانسان مثلا واذا اعتبر
بالمعنى الثانى يكون نوعا هو الانسان مثلا واذا اعتبر بالمعنى الثالث يكون جنسا مقولا
على الانسان وغيره من الحقائق المختلفة المشتركة فى الحيوانية فعلى هذا الاصطلاح
تكون الماهية المأخوذة بشرط شئ المسماة بالمخلوطة عبارة عن المركب من الماهية
ومايقارنها فتكون عين الافراد من غير لزوم ماسبق من الاعتراض ومن غير احتياج
الى ماسبق من المصنف من أن جعل النوع عبارة عن المأخوذ بشرط شئ مسامحة
مبنية على كون النوع والجنس والفصل واحدا بالذات فانه انما يتم فى الماهية
بالنسبة الى الانواع دونها بالنسبة الى الاصناف والاشخاص فتأمل وتكون
الماهية لابشرط شئ أعنى المطلقة مبهمة محتملة للقولية ومن هذه الحيثية
تكون جنسا أو عرضا عاما لاعينا لما صدقاتها ولا جزأ منها وان كانت من حيث
الصدق لاتخلو من أن تكون جزأ أو عينا لها كما سبق أنها من حيث المفهوم متنافية
ومن حيث الصدق أعم منها فظهر ان جعل غير المبهم من أقسام هذه الماهية انما
هو من حيث الصدق فمعنى قول المصنف فى شرح المقاصد ان مبنى ذلك على ما مر من
كون الاول أعم من الثانى هو أنه كذلك بحسب الصدق لاالمفهوم فالمأخوذ لابشرط
أن يكون معه شئ انما يكون جنسا محمولا اذا كان معتبرا على سبيل الابهام بحيث
يكون صالحا لأن يعتبر المقارن له داخلا فيه وخارجا عنه فالمعتبر فيه هو صلاحية تغايره

لاجزء لها كالنقطة وإما مركبة تقابلها كالجسم و(لاخفاء في وجود الماهية المركبة) ويلزم منه وجود البسيطة (ولابد من انتهائها الى البسيطة) لان الواحد مبدأ المتعدد كما أن الوحدة مبدأ التعدد فكما امتنع عدد متناه أو غير متناه من غير أن يوجد فيه وحدات كذلك يمتنع أن يوجد متعدد لا يكون فيه آحاد أى أمور غير منقسمة بالفعل سواء كانت قابلة للانقسام أولا ثم التركيب قد يكون حقيقيا بأن يحصل من عدة أشياء حقيقة واحدة بالذات مختصة بلوازم وآثار وقد يكون اعتباريا بأن يكون هناك عدة يعتبرها العقل أمرا واحدا وان لم يكن واحدا في الحقيقة وربما يوضع بازائه اسم كالعسكر (واحتياج بعض الاجزاء الى بعض في المركب الحقيقي ضروري) اذ لو استغنى كل من الاجزاء عن الآخر لم يحصل منها

واتحاده معا فلو اعتبر فيه التغاير فقط أو الاتحاد فقط كان الاول جزأ والثاني نوعا لاجنسا وظاهر عبارة الشارح «مد ظله» ليس نصا في المراد كما سبق فتأمله ثم لايخفى أنه استبان من جميع ماسبق أن الماهية سواء على القول المشهور أو على اصطلاح الشيخ إنما قسمت الى المعاني المذكورة بحسب اعتباراتها ففي الحقيقة يكون المقسم اعتبار الماهية فاندفع ماعالطنا به بعض من ظهر بزى أهل العلم ولم يشم رائحته من أنه كيف يصح تقسيم الماهية الى المخلوطة والمجردة والمطلقة مع أن المقسم هي المطلقة فتفطن (قوله لاجزء لها) أى في حد ذاتها (قوله تقابلها) أشار به الى أن البساطة والتركيب بهذا التفسير متنافيان لايصدقان على شئ ولا يرتفعان عنه وقد يؤخذان متضايفين بأن يؤخذ البسيط بمعنى مالا جزء له بالقياس الى ماتركب منه والمركب بمعنى ماله أجزاء بالقياس الى أجزائه فالبسيط بمعنى جزء المركب والمركب بمعنى الكل له وبهذا التفسير لامنع من صدقهما على شئ كأن يكون بسيطا بالقياس الى شئ مركبا بالقياس الى آخر فتدبر (قال ولا خفاء) أى وجود الماهية المركبة معلوم بالضرورة (قوله لان الواحد مبدأ المتعدد الخ) أراد من الواحد والمتعدد معروض الوحدة والعدد ومن الوحدة والتعدد العارض كما يدل عليه قوله فكما امتنع عدد متناه الخ ويرد عليه أنا سلمنا أن العدد سواء كان متناهيا أو غيره لابد

ماهية واحدة وحدة حقيقية. ثم الاحتياج فيما بين الجزأين قد يكون من جانب واحد كالمركب من البسائط العنصرية ومما يقوم بها من الصور المعدنية والنباتية أو الحيوانية اذ الصورة تحتاج الى تلك المواد من غير عكس وقد يكون من الجانبين كما فى الهيولى والصورة فتحتاج الهيولى الى الصورة من حيث ان بقاء الهيولى بالصورة والصورة الى الهيولى من حيث ان تشخصها بالهيولى كذا قالوا (بخلاف) المركب (الاعتبارى) فان قيل احتياج الهيئة الاجتماعية الى الأجزاء المادية لازم قطعا قلنا الصورة الاجتماعية فى المركبات الاعتبارية محض اعتبار العقل

أن يوجد فيه وحدات ويلزم منه انتهاء المعروض المتعدد الى المعروض الواحد لكن لايلزم الانتهاء الى البسيط بمعنى مالا جزء له لجواز أن يكون ذلك المعروض الواحد مركبا نعم يلزم كون العارض بسيطا بالمعنى المذكور ولكنه ليس هو مدعى كما هو ظاهر فظهر أن هذا الاستدلال مغالطة من باب اشتباه العارض بالمعروض كما فى شرح المقاصد وقد يستدل على انتهاء المركب العقلى الى البسيط بأنه لو لم ينته اليه لامتنع تعقل الماهية لامتناع احاطة العقل بما لايتناهى ورد بأن ذلك ممنوع فان معنى المركب العقلى هو مالا يكون تمايز أجزائه الا بحسب العقل وهذا لايستلزم كونه معقولا بأجزائه فالاولى اثبات البسيطة أيضا بالضرورة فتدبر (قوله وحدة حقيقية الخ) للقطع بأنه لايحصل من الحجر الموضوع بجنب الانسان مثلا واحد حقيقى (قوله من الجانبين) أى لكن لا باعتبار واحد والا لزم الدور (قوله كذا قالوا) اشارة الى أن مبناه على قواعدهم التى لايتم أكثرها كما سيأتى بيانها (قوله قلنا الصورة الاجتماعية) حاصله الجواب عما يقال إنه لايخلو اما أن يراد به الاحتياج فيما بين الاجزاء مطلقا فاحتياج الصورة الاجتماعية فى المركب الاعتبارى الى المواد ضرورى أيضا فلا فرق بينه وبين الحقيقى واما أن يراد الاحتياج فيما بين الاجزاء المادية فذلك ليس بلازم فى المركب الحقيقى كالبسائط العنصرية للمركبات المعدنية أو النباتية أو الحيوانية التى سبق أنها مركبات حقيقية وحاصل الجواب أن المراد هو الاحتياج بين الاجزاء الموجودة والصورة

لاتحقق لها فى الخارج اذليس من العسكر فى الخارج الا الأفراد ولو جعلت الهيئة جزأ من العسكر لم يكن العسكر أمراموجودا فى الخارج لأن ما جزؤه عدمى فهو عدمى قطعا وذلك مما لا يقول به عاقل ثم إنهم اختلفوا فى الماهيات الممكنة أهى بجعل الجاعل أم لا وفى تحرير هذه المسئلة أقوال وما اختاره المصنف هو أن المراد من المجعولية الاحتياج الى الفاعل ولا خفاء فى أن احتياج الممكن الى الفاعل من لوازم الهوية دون الماهية فمن قال بمجعولية الماهية أراد أنها تعرض للماهية فى الجملة أعنى الماهية بشرط شئ ومرجعها الى الهوية (ومن خالف فى مجعولية الماهية) وقال انها ليست مجعولة (أراد أنها) أى المجعولية (من لوازم الوجود) وعوارض الهوية (كتناهى الاجسام) فانه ليس

(قوله من لوازم الوجود الخ) يعنى ليس مراد المخالف أن الصادر عن الفاعل هو الوجود دون الماهية فان الوجود أمر اعتبارى لا يحتاج الى جاعل بل مراده أن المجعول هو الماهية بشرط شئ أعنى الماهية المخلوطة فانها التى تحتاج الى فاعل دون الماهية من حيث هى كما أنها المرادة عند القائل بمجعوليتها فيكون النزاع راجعا الى اللفظ اه منه « مد ظله علينا »

الاجتماعية فى المركب الاعتبارى ليست بموجودة فى الخارج فان قيل فعلى هذا يكون مثل الترياق والسكنجبين مركبا حقيقيا ضرورة انه يحدث بتركيبه صورة فى نفس الامر تكون مبدأ للآثار وتحتاج تلك الصورة الى موادها قلت ذلك مسلم ان كانت الصورة جوهرية أما اذا كان الحادث من ذلك مجرد المزاج المخصوص الذى هو من قبيل الاعراض فلا يتم الا بالقول بجواز تركب المركب الحقيقى من الجوهر والعرض وفى الكل تردد كما قيل ثم اعلم أن أجزاء المركب إما أجزاء وجودية كالنفس والبدن للانسان أو عدمية كسلب ضرورة الوجود والعدم للامكان أو مختلفة كالسابقية وعدم المسبوقية للاول (قوله ان المراد من المجعولية الخ) قال صاحب المواقف ما حاصله

من لوازم ماهيــة الجسم حتى لو تصورنا جسمـا غير متناه كان جسمـا (لا) من لوازم (الماهية كزوجية الأربعة) فانها من لوازم ماهية الاربعة حتى اذا تصورنا أربعة ليست بزوج لم تكن أربعة (والا) يكن مراد المخالف ماذكر لم يكن للمخالفة وجه (فا) ن ا (حتياج الممكن الى العـلة ضرورى) فعـلى ماذكر يكون الخلاف لفظيا ولما فرغ عن مباحث الوجود والماهيــة شرع فى لواحقهما فقال

ان المجعوليــة قد يراد بها الاحتياج الى الفاعـل وقـد يراد بها الاحتياج الى الغير على مايعم الجـزء أيضا وكلاهـما من عوارض الممكن لكن الاول من لوازم هويتـه مطلقا والثانى من لوازم ماهيــة المركب دون البسيط فافهم (قوله فعلى ما ذكر يكون الخـلاف لفظيا) أقول هـذه المسئلة كما أشار اليـه الشارح «مد ظله» مما اختلف فيها الاقوال واضـطربت فيها الكلمات بحيث لاتكاد تنضـبط فذهب المتكلمون الى أن الماهيات بسيطة كانت أو مركبة بجعل الجاعل وجمهور الفلاسـفة الى أنها ليست بجعل الجاعل مطلقا وبعضهم الى أن المركبات مجعولة دون البسائط وانما تتصور التفرقة لو ثبت أن تقرر المجموع غير مجموع التقررات لكنه غير معقول كما قيل (أقول) يمكن أن يكون القائل بالتفرقة ممن يريد بالمجعولية الاحتياج الى الغير سواء كان فاعلا أو جزأ فحينئـذ عكس القول بعدم مجعولية البسائط دون المركبات فتفطن واحتج المتكلمون على ماذهبوا اليه بوجوه أشهرها هو أن الكلام فى الماهيات الممكنة وكل ممكن محتاج الى الفاعـل لما سيأتى واحتج المخالف بأن كون الماهية ماهية لو كان بجعل الجاعل لزم على تقدير عدم الجاعـل أن لايكون الانسـان انسانا مثـلا وهو محال فالمجعول هو وجود الماهيــة أو اتصافها به ورد بوجهـين أحدهـما أنه إن أريد أنه يـلزم أن يكون الانسان ليس بانسان بطريق السلب فلا نسـلم استحالته فانه عنـد ارتفاع الجاعـل يرتفع الموجود وتبقى الماهية معدومة فيكذب الايجاب فيصـدق السلب وان أريد بطريق العـدول بأن يتقرر الانسان فى نفسـه بحسب الخارج ويكون لا انسانا فلا نسـلم لزومه فانه

﴿ فصل فى التعين ﴾ تعين الشئ كما فى شرح المقاصد غير ماهيته ووجوده ووحدته لكون كل من هذه الامور مشتركا بينه وبين غيره بخلاف التعين ولذا يصدق قولنا الكلى ماهية وموجود وواحد ولا يصدق أنه متعين وإن كان التعين أو المتعين مفهوما كليا

(قوله مشتركا بينه وبين غيره) معنى اشتراك الوجود والماهية والوحدة أن كل فرد من أفرادها انما ينفرد عنه فرد آخر منها لما ينضم اليها تضاف هى اليه بخلاف التعين فان كل فرد منه متميز عن غيره بنفسه لا بما ينضم اليه فكل فرد من افراد الوجود مثلا نفس الفرد الآخر وانما يتميز عنه بما يضاف اليه فيكون مشتركا بينه وبين غيره بخلاف افراد التعين فانه لا يكون الشئ منها عين الآخر بحسب نفسه اهـ منه « مد ظله »

عند ارتفاع الجاعل لا يبقى الانسان حتى يصلح موضوعا للايجاب كذا فى شرح المقاصد ولى فيه تأمل فليتأمل والثانى أن الوجود أو الاتصاف ماهية من الماهيات ففى القول بمجعوليتهما اعتراف بمجعوليته فلا نزاع حقيقة وفيه أيضا نظر فان النزاع فى الماهيات التى هى حقائق الاشياء لا فيما صدقت الماهية عليه من الافراد فتأمل وبالجملة أكثر أدلة المتكلمين على تقدير تمامها أيضا لا تفيد الا كون الوجود بل اتصاف الماهية به من الفاعل ففى الحقيقة يكون النزاع على هذا أيضا لفظيا فتدبر (قوله مشتركا بينه وبين غيره) أى بين ذلك وغيره (أقول) فيه بحث فان المراد من اشتراك تلك الامور اما اشتراك كليها بين الاشياء فسلم لكن نمنع عدم اشتراك التعين كذلك فانه أيضا كلى كما يصرح به قريبا واما اشتراك أفرادها فممنوع ضرورة أن الفرد الموجود من الوحدة مثلا فى هذا الشئ غير الفرد الموجود فى ذلك الشئ كما هو ظاهر اللهم الا أن يقال ان تعين كل شئ نوع منحصر فى فرده كما أشار اليه المصنف فى شرح المقاصد بخلاف تلك الامور لكنه فى حيز المنع فتأمل (قوله ولذا يصدق قولنا الكلى) فى النسخة التى فى نظرنا بلام التعليل خلاف ما فى نظرنا من نسخ شرح المقاصد فانه بالكاف (أقول) فى التعليل نظر فان عدم صدق قولنا الكلى متعين لا يقتضى عدم اشتراك تعين الشئ بينه وبين غيره كما هو ظاهر الا أن يشار بكلمة الاشارة الى تغايره لتلك الامور لا الى وجه

صادقا على الكثرة و بين التعين والتميز عموم من وجه لصدقهما على تشخصات الأفراد اذا اعتبر مشاركتها فى الماهية مثلا فان كلا منها متشخص فى نفسه ومتميز عن غيره و يصدق التعين بدون التميز حيث لا تعتبر المشاركة وبالعكس على تميز الكليات كالانواع المعتبر اشتراكها فى الجنس هذا ثم اعلم أنه اختلف فى أن التعين وجودى أو عدمى حقيقى أو اعتبارى فلابد فى تحقيق أنه ماهو من بيان ماهو المراد من هذه الألفاظ فنقول (أفراد النوع إنما تتمايز بعوارض ربما تنتهى) تلك العوارض

التغاير فتدبر فالاولى هو مافى شرح المقاصد (قوله عموم من وجه) ولعل ذلك مبنى على أنهم يريدون من التعين كون الشئ بحيث يصير مانعا من حمله على كثيرين ومن التميز كون الشئ بحيث ينفرد عن مشاركاته فالمعتبر فى الاول كونه جزئيا سواء كان مع اعتبار المشاركة أولا وفى الثانى التمايز عن المشاركات سواء كان فى الجزئى أولا (قوله فى أن التعين وجودى أو عدمى الخ) قد يقال أمر اعتبارى لاتحقق له فى الاعيان اذ لو كان موجودا فى الخارج كان له تعين وهكذا فيتسلسل وقد يجاب بأنه انما يلزم ذلك لو كانت التعينات متشاركة فى الماهية لتحتاج فى التمايز الى التعين لم لايجوز أن تكون مخالفة للماهية متمايزة بالذات وانما تتشارك فى لفظ التعين أو فى عرضى لها هو مفهوم التعين وأما حديث كون تعين التعين نفسه فقد قيل انه مدفوع بأن ذلك الاتحاد انما يصح فى الامور الاعتبارية كالحدوث ونحوه وأما التعين فهو من الامور الخارجية العارضة للتعين فى الخارج وتغاير العارض والمعروض الخارجيين ضرورى كذا فى شرح المقاصد لكن فيه تأمل لايخفى كما سيأتى وقد يقال انه وجودى لانه جزء المتعين اذ هو عبارة عن الماهية والتعين وهو موجود وجزء الموجود موجود ورد بأنه لم لايجوز أن يكون المتعين هو نحو الانسان المقيد بالعوارض المشخصة دون المجموع ولو سلم فهم لايسلمون كون تلك العوارض الموجودة تعينا بل ما به التعين

(الى مايفيد الهاذية) وامتناع الشركة اذا كانت الافراد من الموجودات الخارجية (فبعد تلخيص أن) المراد من (التعين والتشخص هو تلك الهاذية) الحاصلة بالعوارض (أو ما يفيدها) أى العوارض نفسها (أو كون الفرد بحيث لا يقبل الشركة) أى أن يشترك فيه (أو عدم قبوله لها) أى للشركة (و) بعد تلخيص (أن المراد بـ(العدمى هو المعدوم أو العدم) المطلق أو (المضاف) المركب مع وجودى كعدم البصر عما من شأنه أن يكون بصيرا أو غير المركب كعدم قبول الشركة (أو ما يدخل فى مفهومه العدم) ككون الشئ بحيث لا يقبل الشركة (و) أن المراد من (الوجودى) ما كان (بخلافه) فهو الموجود أو الوجود مطلقا أو المضاف أو ما لا يدخل فى مفهومه العدم والعبرة بالمعنى حتى ان العمى عدمى وإن اللاعمى وجودى (و) بعد تلخيص (أن) المراد من (الحقيقى ماله ثبوت فى نفس الامر) أى فى حد ذاته (من غير شائبة فرض وتقدير) من العقل (و) أن المراد من (الاعتبارى) ما كان (بخلافه) بمعنى ما لا تحقق له الا بحسب فرض العقل (لا يشتبه أن التعين وجودى أو عدمى حقيقى أو اعتبارى) فلا خفاء فى أن العوارض وجودية والهاذية اعتبارية وكون الفرد بحيث لا يقبل الشركة أو عدم قبوله لها عدميان (و) أيضا (لا يشتبه) عليك (أنه) اى التعين لا يحصل بانضمام

(قوله الى ما يفيد الهاذية الخ) لعله أراد بما يفيدها كون الفرد بحيث لا يقبل الشركة (قوله وامتناع الشركة) عطف تفسير للهاذية (قوله أى العوارض نفسها) تفسير ما لا تفسير ضمير المفعول فانه للهاذية وتخصيص ما يفيد بالعوارض مع أنها مفيد بعيد انما للتصريح بعده بالمفيد القريب أعنى كون الفرد بحيث لا يقبل الشركة فتدبر (قوله أى أن يشترك فيه) أى معنى التعين هو كون الفرد بحيث يمتنع أن لا يشترك فيه أفراد أى يمتنع أن يحمل على كثيرين لا كونه بحيث لا يشترك مع غيره فى شئ اذ لا متعين الا وهو له شريك فى أمر كلى فافهم (قوله المركب مع وجودى الخ) أى المعتبر على طريق العدم والملكة (قوله أو غير المركب) أى المعتبر على طريق الايجاب والسلب

الكلي الى الكلي لان كلا من المنضم والمنضم اليه يمكن للعقل فرض صدقه على كثيرين والتعين على كل تقدير لابد فيه من كون المفهوم بحيث لا يمكن للعقل ذلك فهو (انما يستند الى الفاعل القادر) المختار كغيره من الممكنات على ما هو عندنا من استناد الكل اليه تعالى (أو الى الوجود الخارجي) عند بعض للقطع بأن الماهية اذا تحققت في الخارج لا تقبل الشركة وإنما تقبلها في العقل فان قيل فيلزم أن لا يتعدد التعين لان الوجود أمر واحد ومقتضى الواحد لا يكون الا واحدا أجيب أن الوجود وإن كان بحسب المفهوم واحدا لكن تتعدد أفراده بحسب الازمنة والامكنة وسائر الاسباب وبعد اعترض بأن الدوران لا يفيد العلية فان قيل نحن نقطع بالتعين عند الوجود الخارجي مع قطع النظر عن جميع ما عداه

(قوله لان كلا من المنضم والمنضم اليه الخ) ان قيل حكم الكل قد يخالف حكم كل واحد فيجوز أن يكون كل من المنضم والمنضم اليه كليا والمجموع جزئيا قلنا لا معنى للانضمام هنا سوى أن العقل يعتبر مفهوما كليا ثم يعتبر له وصفا كليا ومعلوم بالضرورة أن الكلي الموصوف بالاوصاف الكلية لا ينتهي الى حد الهاذية وان كان ذلك الوصف هو مفهوم الجزئية وامتناع قبول الشركة أو يقال مرادهم من نفي حصول التعين من ذلك الانضمام هو أن انضمام الكلي الى الكلي لا يستلزم التعين والتشخص لأنه لا يفيده أصلا فالمقصود أن المعنى الذي بسببه امتنع للعقل فرض صدق المفهوم على كثيرين لابد أن يسند الى أمر يستلزمه (قال فهو إنما يستند الى الفاعل القادر الخ) فهو الموجد عندنا لكل ما شاء من التشخصات على ما سيأتي تفصيله (قوله لا يفيد العلية) أي فيجوز أن الوجود ما معه التعين لا ما هو علة التعين

قلنا قطع النظر عن الشئ لا يوجب انتفاءه (أو الى أسباب اخر كـ)ماذهب اليه الفلاسفة من أن التعين قد يستند الى (نفس الماهية) فينحصر نوعها فى الشخص الواحد الحاصل من الماهية والتعين الذى علل به اولم يمكن أن يوجد معها تعين آخر والا انفك عنها التعين الاول فيتخلف المعلول عن علته هذا اذا كان تعين الماهية زائدا عليها معللا بها وأما اذا كانت الماهية متعينة فى ذاتها ممتنعة فى نفسها عن فرض الاشتراك فيها كالواجب تعالى على رأيهم فلا يتصور هناك تعدد أصلا

(قوله لا يوجب انتفاءه) وبالجملة عند الوجود لابد من أمر يستند اليه الوجود فيجوز أن يستند اليه التعين أيضا ولو سلم فالوجود لا يقتضى الا تعينا ما والكلام فى التعينات المخصوصة فلا يثبت المطلوب مالم يبين أن وجود كل فرد يقتضى تعينه الخاص (قوله كماذهب اليه الفلاسفة الخ) حاصل ماذهبوا اليه على مايستفاد من شرح المقاصد هو أن الموجود اما مادى أوغيره والثانى اما واجب كالبارى أو ممكن وهو العقل والاول إمامادى فى ذاته كالاجسام والاعراض أو مادى فى التعلق كالنفوس البشرية والفلكية فغير المادى بقسميه تعينه مستند الى نفس ماهيته فتنحصر كل ماهية فى فرد لكن العقول لما كانت مختلفة الماهيات متعددة عندهم تعدد افرادها وكل فرد منها لنوع من الماهية انحصرت فيه بخلاف الواجب فان ماهيته لما لم تكن متعددة بل واحدة انحصرت فى فرد واحد ولم يتصور هنالك تعدد أصلا لابحسب الفرد ولابحسب النوع والمادى بنوعيه تعينه مستند الى مادته أى محله والمراد منه كما فصله بعضهم المعروض فى الاعراض والمادة فى الاجسام والمتعلق فى النفوس بناء على ماذكروا من حدوث النفس بعد البدن وتعينها به اذا عرفت هذا عرفت أن فى تحرير الشارح «مد ظله» نوع اضطراب فان قوله فينحصر نوعها فى الشخص الواحد الى قوله هذا اذا كان تعين الماهية زائدا عليها الخ لبيان استناد تعين المجردات كالعقول الى ماهيتها فحينئذ اما أن يريد بقوله وأما اذا كانت الماهية متعينة فى ذاتها الخ بيان أن ماهية الواجب عديلة ماهية المجردات فى أن تعينها ليس معللا بها زائدا عليها بل هو عينها كما هو الظاهر من السياق فمع أنه

(أو الى (المادة المتشخصة) إما بالذات كهيوليات الافلاك فان هيولى كل فلك متشخصة فى نفسها وممتازة عن هيولى فلك آخر وإما (بما يلحقها من العوارض) المتعينة فى نفسها اللاحقة (بحسب تعاقب الاستعدادات) كهيولى العناصر الاربعة فانها واحدة مشتركة بينها تشخصها وتعددها باعراض تلحقها بحسب تعاقب استعدادات مختلفة بحسب القرب والبعد من الفلك

خلاف ماذهبوا اليه هنا كما مر آنفا يرد عليه أنه مع القول بزيادة تعينها عليها وكونه معللا بها يتم القول بأنه لايتصور هناك تعدد لافردا ولا نوعا كما سبق الا أن يقال المراد أنه حينئذ لايتصور تعدد لاذهنا ولا خارجا على ما صرح به المصنف فى شرح المقاصد من أن قولهم ان لكل موجود ماهية كلية فى العقل وان امتنع تعدد أفرادها فى الخارج مخصوص بغير الواجب تعالى فانه فى حقه محل نظر فتأمل واما أن يريد به بيان أنها عديلة ماهية المجردات فى امتناع تعدد افرادها مطلقا وان كان تعينها معللا بها أيضا كان حق العبارة أن يقول هذا اذا كانت الماهية مختلفة متنوعة وأما اذا كانت متحدة كالواجب تعالى فلا يتصور هناك الخ فتفطن فان الامساك عن تحقيق أمثال هذا المقام ليس سبيل الكرام (قوله من العوارض المتعينة فى نفسها الخ) اشارة الى جواب مااعترض عليه من أن تعين الاعراض الحالة فى المادة انما هو بتعين المادة على ماسيجيء فلو تعينت المادة بها كان دورا وحاصل الجواب أن تعين المادة انما هو بنفس الاعراض المتعينة بنفسها بتعين ما لا بتعيناتها الخاصة الحاصلة بتعين المادة فلا دور ولا حصول التشخص بانضمام الكلى الا أنه يرد أنه اذا جاز ذلك فلم لايجوز تكثر الماهية وتعين أفرادها بما يلحقها من الامور العارضة من غير لزوم مادة كذا قيل

﴿فصـل﴾ في بيان (الوجوب والامتناع والامكان) هي من الامور العارضـة للماهيـة بالقياس الى الوجـود كالقدم والحدوث كما سيجيء ان شاء الله تعالى وهي (معقولات) أى معان عقلية (تحصل من نسبة المفهوم الى هلية بسيطة) أى وجوده في نفسـه كان يقال هـل العنقاء موجود (أو مركبة) أى وجوده لامر كأن يقال هل الحركة دائمة قال في شرح المقاصـد ان هل إما بسـيطة يطلب بها وجود الشئ في نفسه أو مركبـة يطلب بها وجود شئ لشئ فاذا نسب المفهوم الى وجوده في نفسـه أو وجوده لامر حصـل في العـقل معان هي الوجود والامتناع والامكان لان حمـل الوجود على الشئ أو ربط الشئ بالشئ بواسطة الوجود إما على وجـه الوجوب كقولنا صانع العالم موجود والاربعـة يوجد لها الزوجيـة أو على وجه الامتناع كقولك شريك البارى موجود والاربعـة يوجد لها الفردية وإما على وجه الامكان كقولنا الانسان موجود أو يوجد له الكتابة والياء والهاء في هلية كهما في كمية (و) هذه الامور الثـلاثة (تصورها ضرورى) لا تحتاج الى تعريف (والتعريف بمثـل ضرورة الوجود) للوجوب (أو ضرورة العـدم) للامتناع

(قوله هي من الامور العارضـة للماهيـة الخ) قيل جعل الامتناع من لواحق الوجود والماهية انما هو بالنظر الى أن ضرورة سلب الوجود من الماهية حال لهما أو الى أنه من أوصاف الماهيـة المعقولة أو لكونه في مقابلة الامكان (قوله فاذا نسب المفهـوم الى وجوده الخ) أى اذا حمـل الوجود في نفسـه أو لامر على مفهـوم سـواء بطريق الايجاب أو السـلب حصلت تلك المعانى فلا يرد انها تحصـل عند حمل العدم أو الربط بواسـطة كما تحصـل عنـد حمـل الوجـود كـذلك وذلك لاندراجـه فيما ذكرناه كما صرحوا به

(أولاضرورتهما) للامكان (لفظى) يقصد به تفسير مدلول اللفظ وضرورة التصور إنما تغنى عن التعريف المعنوى (وينقسم كل من الاولين) يعنى الوجوب والامتناع دون الاخير أعنى الامكان لانه ذاتى ليس إلا والا لكان الشئ واجبا أو ممتنعا أى ضرورى الوجود أو العدم بالذات ولا ضرورى الوجود والعدم بالغير فيرتفع ما بالذات وهذا معنى الانقلاب (الى الذاتى والغيرى) لان ضرورة وجود الشئ أولا وجوده فى نفسه أو ضرورة وجوده لشئ أولا وجوده له ان كانت بالنظر الى ذات الموضوع كوجود البارى وعدم اجتماع النقيضين ووجود الزوجية للاربعة وعدم الفردية لها فذاتى والا فغيرى (فالموصوف بالذاتى من

(قوله يقصد به تفسير مدلول اللفظ الخ) ولهذا لايتحاشى عن أن يقال الواجب مايمتنع عدمه والممتنع مايجب عدمه والممكن مالا يجب وجوده ولا عدمه ولا يمتنع وجوده ولا عدمه ولو كان القصد الى افادة تصور هذه المعانى لكان دورا ظاهرا (قوله وعدم اجتماع النقيضين) مثال الامتناع الذاتى الحاصل من النسبة الى الهلية البسيطة كالمثال الذى سبق وسيأتى أعنى شريك البارى وههنا بحث لم أر من تعرض له وهو أن الامتناع المعقول هنا انما حصل من نسبة وجود الاجتماع للنقيضين لاوجود الاجتماع فى نفسه فان الاجتماع ليس ممتنعا فى نفسه بل الممتنع انما هو وجوده للنقيضين وكذا الشريك ليس ممتنعا فى نفسه بل الممتنع انما هو وجوده للبارى فهما كامتناع الفردية للاربعة فى الحصول من النسبة الى الهلية المركبة مع اتفاقهم على تمثيلهما للهلية البسيطة والجواب أن الامتناع لاجتماع النقيضين قد يعتبر بحيث يكون معقولا من الوجود المأخوذ رابطة بين الاجتماع والنقيضين كأن يقال هل الاجتماع يوجد للنقيضين فحينئذ يكون مستفادا من الهلية المركبة وقد يعتبر بحيث يكون معقولا من الوجود المأخوذ محمولا كأن يقال هل اجتماع النقيضين موجود فيكون مستفادا من الهلية البسيطة وهذا هو المراد عند المذكور وبه ينحل حديث امتناع شريك البارى وغيره فتدبر فانه دقيق ومزيد أيضا (قوله والا) أى وان لم تكن ضرورة الوجود واللا وجود البسيطين أو المركبين بالنظر الى ذات

الواجب) أى الموصوف بالوجوب الذاتى (واجب الوجود لذاته) كما اذا أخذ الوجود محمولا (وهو الله تعالى أو) واجب الوجود (لشئ آخر) هو الموضوع كما اذا أخذ رابطة بين المحمول والموضوع (كزوجية الاربعة) فانها لازمة ماهية الاربعة وواجبة الوجود لها نظرا الى نفسها من غير احتياج الى أمر آخر (و) الموصوف بالذاتى (من الممتنع) أى الموصوف بالامتناع الذاتى هو إما (ممتنع الوجود لذاته) كما اذا أخذ الوجود محمولا (كشريك البارى أو) ممتنع الوجود (لشئ آخر) هو الموضوع كما اذا أخذ رابطة بين الموضوع والمحمول (كفردية الاربعة والموصوف بالغيرى) من الواجب (كممكن هو واجب الوجود

(قوله لذاته) ليست اللام هنا وفى قوله لشئ آخر للتعليل فتكون متعلقة بالامتناع بل لام الاضافة فتفيد اضافة الوجود الى مدخولها اه منه «مد ظله»

الموضوع كوجود زيد مثلا حين وجوده وعدم بكر حين عدمه ووجود القيام لزيد كذلك وعدم القعود لبكر كذلك (قال واجب الوجود لذاته) يحتمل أن تكون اللام صلة الوجود للاختصاص لا التعليل وكذا فى المعطوف بقوله أو لشئ آخر فيكون المقصود افادة تعميم الوجوب الذاتى على البسيط والمركب ويحتمل أن تكون اللام فيهما صلة الوجوب للتعليل فيكون المقصود افادة التعميم مع التصريح بكون الوجوب فيهما ذاتيا فتأمل فانه دقيق (قوله فانها لازمة ماهية الاربعة وواجبة الوجود لها الخ) أى واجبة الثبوت لماهية الاربعة نظرا الى نفس تلك الماهية لا واجبة الوجود لذات الزوجية بمعنى اقتضائها الوجود بالذات ليلزم المحال قال فى شرح المقاصد وبهذا سقط ما فى المواقف من أنه يلزم كون لوازم الماهيات واجبة لذاتها وهو باطل وذلك لانه ان أراد كونها واجبة لذات اللوازم فالملازمة ممنوعة أو لذات الماهيات فبطلان التالى ممنوع (قوله كممكن هو واجب الوجود) أى

حين وجوده و) من الممتنع كممكن هو (ممتنع الوجود حين عدمه)
ثم الامكان بالمعنى المذكور هو الامكان الخاص المقابل للوجوب والامتناع بالذات
(وقد يؤخذ بمعنى سلب ضرورة الوجود) مع قطع النظر عن جانب العدم فيقابل
الوجوب ويعم الامكان الخاص والامتناع (أو) بمعنى سلب ضرورة (العدم)
مع قطع النظر عن جانب الوجود فيقابل الامتناع ويعم الامكان الخاص والوجوب
(فيسمى بالامكان العام لعمومه الخاص وضرورية الطرف الآخر وقد يعتبر)

لذاته أو لشئ آخر وكذا قوله ممتنع الوجود (قوله حين وجوده وحين عدمه) أشار به الى أن كون الاول واجبا بالغير والثانى ممتنعا به انما يكون اذا لم يكن الوجوب والامتناع فيهما لذات الموضوع فانهما لما اعتبر كونهما حين الوجود والعدم للموضوع فهما لعلة أخرى غير ذات الموضوع فتأمل (قوله المقابل للوجوب والامتناع) وذلك لان بينهما انفصالا حقيقيا لان كل مفهوم اما أن يكون ضرورى الوجود أولا والثانى اما أن يكون ضرورى العدم أولا فالثلاثة لا تجتمع ولا ترتفع والاعتراض بضرورى الوجود والعدم غير وارد لانه مفهوم اذا لاحظه العقل لم يكن الا ضرورى العدم فافهم والتقييد لافادة أنه لاينفك عن الوجوب والامتناع بالغير كما سبق قال فى شرح المقاصد الامكان ينفك عن الوجوب والامتناع بالغير لكن بحسب التعقل بأن لايلاحظ للماهية ولا لعلتها وجود أو عدم لابحسب التحقق اه أقول لو أطلق الامكان بمعنى لاضرورة الوجود والعدم بالغير أيضا حصل التقابل بينه وبين الوجوب والامتناع بالغير أيضا لكنه لما لم يتحقق له مصداق فى نفس الامر لم يعتبروه كما مر فتأمله (قوله مع قطع النظر عن جانب العدم) أى لامع النظر الى ضرورة العدم فانه لو نظر الى ضرورة العدم مع سلب ضرورة الوجود انحصر فى الامتناع وليس يفهم معنى الضرورة

الامكان (بالنظر الى الاستقبال) بمعنى جواز وجود الشئ فى المستقبل

من اطلاق لفظ الامكان أصلا بل المفهوم منه اذا قيد بالعدم هو أن الوجود ليس بضرورى أعم من أن يكون العدم غير ضرورى أيضا كما فى الامكان الخاص أو ضروريا كما فى الامتناع فاذا قيل ان الممتنع ممكن فعناه هو أن وجوده ليس بضرورى لأن عدمه ضرورى غاية الامر أن سلب ضرورة الوجود قد يصدق بما عدمه ضرورى فتفطن وكذا معنى قوله مع قطع النظر عن جانب الوجود أى لا مع النظر الى ضرورة الوجود فانه لو نظر اليها معه لانحصر فى الوجوب وليس يطلق الامكان عليه غايته أنه قد يطلق على معنى يصدق بالوجوب أيضا والحاصل أن العامة يفهمون من امكان وجود الشئ نفى امتناع وجوده ومن امكان عدم الشئ نفى امتناع عدمه ولهذا يسمى بالامكان العامى كما يسمى بالامكان العام ولفهمهم عند اطلاقه كذلك نفى الامتناع منه قد يقع الممكن العام مقابلا للممتنع شاملا للواجب كما فى تقسيمهم الكلى الى الممتنع والممكن الذى أحد أقسامه ما وجد منه فرد واحد مع امتناع غيره فافهم اذا سمعت هذا علمت أن ما سبق الى بعض الاوهام من أن للامكان العام مفهوما واحدا هو سلب الضرورة عن أحد الطرفين على الابهام بحيث يشمل الثلاثة أعنى الامكان الخاص والوجوب والامتناع بعيد جدا اذ لا يفهم هذا الاعم من امكان الشئ على الاطلاق بل انما يفهم أحد المفهومين من امكان وجود الشئ والآخر من امكان عدمه فتدبر ولهذا قال فى شرح المقاصد ماحاصله أنه بهذا ينحل مايقال على قاعدة كون نقيض الاعم أخص من نقيض الاخص من أنه لو صحت لصدق قولنا كل ماليس بممكن عام ليس بممكن خاص لكنه باطل لان كل ماليس بممكن خاص إما واجب أو ممتنع وكل منهما ممكن عام فيلزم أن كل ماليس بممكن خاص فهو ممكن عام وهذا اذا ضم للمقدمة الاولى أعنى قولنا كل ماليس بممكن عام ليس بممكن خاص أنتج كل ماليس بممكن عام فهو ممكن عام وهو باطل لاستلزامه اجتماع النقيضين اه ووجه الانحلال مامر من عدم كون مفهوم الامكان العام واحدا يشمل الامكان الخاص والوجوب والامتناع معا بل له مفهومان يراد منه عند اطلاقه أحدهما الصادق اما بالامكان الخاص مع الوجوب فقط أو به

من غير نظر الى الماضي والحال وذلك لان الامكان في مقابلة الضرورة وكلما كان الشئ
أخلى من الضرورة كان أحق باسم الممكن وذلك في المستقبل اذ لا يعلم فيه حال الشئ
من الوجود والعدم بخلاف الماضي والحال فانه قد تحقق فيهما أحدهما
(ويسمى) بالامكان (الاستقبالي و) قد يعتبر (بمعنى تهيؤ المادة لحصول
الشئ) من الصور والصفات والاعراض (باعتبار تحقق الشرائط شيأ فشيأ)
ولا تنتهي الى حد الوجوب الحاصل عند تمام العلة فتتفاوت شدة وضعفا
بحسب القرب من الحصول والبعد عنه كاستعداد الانسانية الحاصل للنطفة
ثم للعلقة ثم للمضغة وهذا الامكان ليس لانها الماهية لانه يوجد بعد العدم بحصول
بعض الشرائط والاسباب ويعدم بعد الوجود بحصول الشئ بالفعل (فيسمى
) بالامكان (الاستعدادي وهذا) المعنى الاخير للامكان (مراد من قال كل

مع الامتناع فقط لا بالثلاثة معا فحينئذ لا نسلم بطلان النتيجة المذكورة لان الامكان
العام المنفي بمعنى والمثبت بمعنى آخر فلا تناقض أصلا فتمت القاعدة المذكورة فتأمله
فانه دقيق جدا (قوله من غير نظر الى الماضي والحال الخ) قال في شرح المقاصد
ومنهم من اشترط في الممكن الاستقبالي العدم في الحال لان الوجود يخرجه الى الوجوب
ضرورة فيجب منه الخلو والتحقيق أنه ممكن في جانبي الوجود والعدم فكما أن الوجود
يخرجه الى الوجوب ويشترط الخلو عنه كذلك العدم يخرجه الى الامتناع فيلزم اشتراط
الخلو عنه فيلزم ارتفاع النقيضين بل اجتماعهما اه أقول القول بوجوب الخلو
عن الوجود أو العدم اما ان يراد منه وجوبه في الحال قلنا ممنوع فان الوجوب أو
الامتناع في الحال لا ينافي الامكان في الاستقبال اذ الكلام في الوجوب والامتناع بالغير
كما هو ظاهر واما أن يراد وجوب الخلو في الاستقبال فلا يفيد اشتراط الوجود والعدم
في الحال كما هو المطلوب فتأمله ثم قال والظاهر أن من اشترط ذلك أراد بالامكان الاستقبالي
امكان حدوث الوجود وطريانه في المستقبل وهو انما يستلزم امكان عدم الحدوث

حادث مفتقر الى مادة) قديمة اذ لو كانت حادثة لاحتاجت الى مادة أخرى وهلم جرا فيتسلسل (تكون) تلك المادة (محلا للامكان) فان الحادث قبل وجوده ممكن لامتناع الانقلاب وكل ممكن فله امكان وهو وجودى وليس بجوهر لكونه اضافيا فيكون عرضا ويستدعى محلا موجودا ليس نفس ذلك الحادث لامتناع تقدمه على نفسه ولا أمرا منفصلا اذ لا معنى لقيام امكان الشئ بالامر المنفصل عنه بل متعلقا به وهو المعنى بالمادة (و) يفتقر الى (مدة) سابقة على وجوده (بها يكون تعاقب الحوادث) على المادة من الشرائط والاسباب (وانما يتم)

لا امكان حدوث العدم ليلزم اشتراط الوجود فى الحال بل لو اعتبر الامكان الاستقبالى فى جانب العدم بمعنى امكان طريان العدم بشرط الوجود فى الحال صح ذلك من غير لزوم المحال اه أى من غير لزومه فى الصورتين أقول ظهر مما قررنا أن حديث اشتراط الخلو فى الحال ممنوع وان الظاهر من الامكان الاستقبالى اذا قيد بجانب الوجود هو معناه أن وجوده فى الاستقبال ممكن أعم من أن يكون بطريق الحدوث والطريان أو بطريق الاستمرار وكذا فى جانب العدم فافهم (قوله لاحتاجت الى مادة أخرى الخ) هذا استدلال على كون المادة المفتقر اليها قديمة وأما الاستدلال على الافتقار اليها فهو ما فى المتن من قوله تكون محلا لامكانه ومبنى كليهما على أن كل حادث بهذا المعنى ممكن كما سيصرح به (قوله لامتناع الانقلاب) قد يقال لا نسلم كون الحادث قبل الوجود ممكنا ولا امتناع الانقلاب فان الحادث ممتنع فى الازل لان الازلية تنافى الحدوث ثم ينقلب ممكنا فيما لا يزال وأجيب بأن قولكم فى الازل ان كان قيدا للحادث فلا نسلم أنه يصير ممكنا فيما لا يزال اذ الحادث فى الازل ممتنع أزلا وأبدا وان كان قيدا للممتنع فلا نسلم أن الحادث ممتنع فى الازل بل هو ممكن أزلا وأبدا فأزلية الامكان ثابتة للحادث دائما وامكان الازلية منتف عنه دائما (قوله اذ لا معنى لقيام امكان الشئ الخ) قد يقال امكان الشئ هو اقتدار الفاعل عليه فيكون قائما بالفاعل قلنا ذلك ممنوع فان الاقتدار المذكور قد يعلل بالامكان وعدمه بعدمه فيقال

قولهم بهذا الافتقار (لو سلم أن كل حادث بهذا المعنى) يعنى بالامكان الاستعدادى (ممكن) لكنه غير مسلم وليس هذا فى شئ من الانقلاب لان المقابل للوجوب والامتناع هو الامكان الذاتى اللازم للماهية الممكنة ونحن لاننفيه عن الحادث وهو لا يقتضى محلا موجودا والا لم يكن للممكن حال عدمه فلم يكن لانه الماهية الممكن (ثم) الحكم بـ(احتياج الممكن) فى وجوده وعدمه (الى المؤثر) ويلزمه الحكم (بامتناع ترجيح أحد طرفيه) اللذين هما متساويان لا ترجح لاحدهما على الآخر (بلا مرجح) من خارج (ضرورى) بعد

هذا مقدور لكونه ممكنا وذاك غير مقدور لكونه ممتنعا فافهم (قوله والا لم يكن للممكن حال عدمه الخ) فيه أنه لايستلزم المدعى فان الخصم يعترف بأن الممكن له الامكان قبل وجوده كما سبق وأنه لازم لماهيته مع أنه قائل باقتضائه المحل الموجود الذى هو مادة الممكن فليس لزومه للماهية منافيا لاقتضائه المحل الموجود كما هو ظاهر فالصواب أن يتمسك فى عدم الاقتضاء المذكور بكون الامكان أمرا اعتباريا غير مقتض لمحل موجود ليكون ردا على مدعى الخصم وما تمسك به من كون الامكان أمرا وجوديا مقتضيا لمحل موجود فتبصر (قوله ويلزمه الحكم الخ) قال فى شرح المقاصد والتلازم هذين المعنيين بل تقارب مفهوميهما جدا قد يجعل الثانى تفسيرا للاول اه فافهم (قوله اللذين هما متساويان لاترجح لاحدهما الخ) اعلم أن المستحيل الضرورى هو ترجح أحد طرفى الممكن أى وجوده وعدمه على الآخر من غير مرجح أى مؤثر خارج من نفس ذلك الممكن يؤثر فيه بتحصيل أحد طرفيه وترجيحه على طرفه الآخر وقد ينبه على ذلك بأنه لو لم يكن أحد الطرفين من مؤثر لكان من نفسه فكان واجبا أو ممتنعا هذا خلف وانه لو يكن المؤثر خارجا بل كان من نفس الممكن لم يكن نسبته الى طرفيه على السواء وقد قرر أنه كذلك هذا خلف فظهر أن ترجح أحد طرفى الممكن من نفسه وكذا ترجيح الممكن لاحد طرفيه بنفسه ممتنعان ضرورة وهما متلازمان ولذا تراهم قد يذكرون كلا مكان الآخر بقى أن ترجيح المؤثر الخارج عن الممكن لاحد طرفيه هل

تصور طرفي الحكم من غير افتقار الى دليل فان معنى الممكن ما لا يقتضي ذاته وجوده ولا عدمه ومعنى الاحتياج أن كلا من وجوده وعدمه لا يكون لذاته بل لامر خارج فان قيل يمكن أن يقال وقوع الممكن لا لذاته ولا لامر خارج بل بمجرد الاتفاق قلنا باطل لانه يظهر بادنى التفات ولهذا يحكم به من لا يتأتى منه النظر (وهذا) الترجيح المذكور الذي قلنا بامتناعه (غير

يجوز بلا داع ومخصص يستدعي تأثيره في أحد الطرفين أولا فالتحقيق أن ذلك المؤثر ان كان مختارا كما هو عندنا فترجيحه بلا داع كذلك جائز بل واقع ضرورة ان ارادته كافية في ذلك التخصيص كالهارب يسلك أحد الطريقين والجائع يأكل أحد الرغيفين وان كان موجبا كما هو عند الفلاسفة فلا بد في ذلك من داع يرجح ويخصص أحد الطرفين بالوقوع كما يقولون بالدواعي المنتهية الى الحركات والاوضاع الفلكية وأما حديث رجحان أحد طرفي الممكن من نفسه لا الى حد الوجوب فسيأتي تحقيقه هذا غاية تحرير المقام فاحفظه (قوله من غير افتقار الى دليل الخ) قد يقال ذلك كسبي واستدل عليه بوجهين الاول أن الامكان يستلزم تساوي الوجود والعدم بالنسبة الى ذات الممكن ووقوع أحدهما بلا مرجح يستلزم رجحانه وهما متنافيان الثاني أن الممكن مالم يترجح لم يوجد وترجحه أمر حدث بعد أن لم يكن فيكون وجوديا ولا بد من محل وليس هو الاثر لتأخره عن الترجيح فيكون هو المؤثر فلا بد منه كذا في شرح المقاصد (وأقول) الوجهان المذكوران لو تما فغاية دلالتهما على تحقق امتناع الترجيح المذكور لا على كونه كسبيا لجواز أن يكونا تنبيهين لا دليلين وعلى تقدير كونهما استدلالين فالجواب على ما في شرح المقاصد هو أنهما مردودان أما الاول فبأن التساوي بالنظر الى الذات انما ينافي الرجحان بحسب الذات وهو غير لازم فان قيل الترجيح اذا لم يكن بالغير كان بالذات اذ لا ثالث قلنا هذا نفس المتنازع لجواز أن يكون بحسب الاتفاق من غير سبب (وأقول) هذا لا ينافي ما يأتي عن الشارح «مد ظله» قريبا من ظهور بطلانه بادنى التفات لان المقصود فيما هنا المنع وهو يكفيه الاحتمال فافهم وأما الثاني فبأن الترجيح مع

ترجيح المختار أحد المتساويين على الآخر بلا مخصص) وداع اليه بل (بمحض الارادة) التى شأنها الترجيح والتخصيص (كالهارب) من السبع (يسلك أحد الطريقين) المتساويين فى الافضاء الى المطلوب الذى هو النجاة (و) كـ(الجائع يأكل أحد الرغيفين) المتساويين فنحن لانقول بامتناعه فضلا عن كونه ضروريا ولا يلزم من جوازه جواز الترجيح الذى قلنا بامتناعه اذ الفعل هنا يترجح على الترك فان الهارب بارادته يرجح سلوك أحد الطريقين على تركه سلوك الآخر غاية الامر أنه لايكون الى الفعل داع باعث الفاعل عليه (فان قيل) لايخلو إما أن يكون (التأثير حال الوجود) أو العدم لكن التأثير حال الوجود (تحصيل الحاصل) وايجاد الموجود وذلك باطل (و) كذلك فى (حال العدم) لانه (جمع

(قوله بل بمحض الارادة الخ) وفيه نظر لان الارادة اما أن تكون نسبتها الى الطرفين على السواء أولا فعلى الاول لابد لها من مرجح وعلى الثانى يلزم الايجاب فلا بد أن يكون الى الفعل داع باعث للفاعل عليه وحديث مساواة الطريقين أو الرغيفين من كل وجه ممنوع اهـ منه

الوجود لاقبله ولو سلم فقيام ترجيح أحد طرفى الممكن بالمؤثر ضرورى البطلان (أقول) انما يتم لو أريد من الترجيح الترجيح الذى هو صفة الاثر أما لو أريد منه ماهو صفة المؤثر فهو قائم به ضرورة فالاولى فى الجواب منع كونه أمرا محققا مفتقرا الى مايقوم به فى الخارج بل هو عقلى قائم بالمتصور من الممكن عند الحكم بحدوثه (قوله فان قيل لايخلو اما ان يكون الخ) اشارة الى شبهة المنكرين لامتناع الممكن بلا سبب مؤثر كديمقراطيس واتباعه القائلين بأن وجود السموات بطريق الاتفاق كما ذكره بعضهم

بين النقيضين) يعني وجود الشيء وعدمه فامتنع التأثير مطلقا (قلنا) نختار أن التأثير والايجاد حال الوجود الحاصل بهذا الايجاد ولا محالة في ايجاد الموجود بوجود مقارن للايجاد لان حصول الاثر مع التأثير زمانا وهذا تحصيل الحاصل بهذا التحصيل ولا استحالة فيه وانما (الممتنع تحصيل الحاصل بتحصيل آخر) غير هذا التحصيل وقد يختار أن التأثير حال العدم ولا جمع بين النقيضين

(قوله فامتنع التأثير مطلقا) أى اذا ثبت امتناع التأثير فى كل من حالى الوجود والعدم ثبت امتناعه مطلقا اذ لاواسطة بين الوجود والعدم يستند التأثير الى حالها وهذا انما يتم على ما ذهب اليه النافون لتلك الواسطة ويحتمل أن يكون المعنى امتنع التأثير فى مطلق الممكنات سواء كانت سماويات كما مر آنفا أو غيرها ويحتمل أن يكون معناه امتنع مطلق التأثير سواء كان ايجادا أو اعداما لان العدم ربما يكون حادثا غير مستمر فيكون ثبوت امتناع الاعدام بما ذكر فى المتن هو أنه كما يستلزم الايجاد تحصيل الحاصل أو اجتماع النقيضين فكذلك الاعدام فانه اما حال الوجود فجمع بين النقيضين أو العدم فتحصيل الحاصل فتأمل وقد يقال فى الاعدام خاصة ان العدم نفى محض لايصلح أثرا وقد يجاب بأنه وان كان نفيا صرفا بمعنى أنه ليس له شائبة الوجود العينى لكن ليس صرفا بمعنى أنه لايضاف الى ما يتصف بالوجود بل هو عدم مضاف الى الممكن الموجود فيستند الى عدم علة وجوده والتحقيق كما فى شرح المقاصد هو أن تساوى طرفى الممكن ليس الا فى العقل فالترجيح لايكون الا عقليا وعدم العلة وعدم الممكن كل منهما ثابت فى العقل ممتاز عن الآخر فيصلح أحدهما علة للآخر فى حكم العقل ولا يلزم منه صلوح علية العدم للوجود ليلزم انسداد باب اثبات الصانع فان ذلك انما يلزم لو كان بحسب الخارج وسيأتى فى مواضع مايتعلق بذلك مع زيادة (قوله لان حصول الاثر مع التأثير زمانا) لما يأتى فى مبحث العلة والمعلول وان كان التأثير مقدما بالذات (ولا استحالة فيه الخ) وذلك كما فى القابل فان السواد قائم

لأن آن الاثر عقب آن التأثير بناء على أن المؤثر سابق على الاثر بالزمان أيضا ومعنى امتناع التخلف أنه لا يتخلله آن ولو صح ماذكرتم لزم أن لا تحدث صفة فى نفسها أصلا كهذه السخونة وهذا الصوت لان حدوثها حال عدمها اجتماع للنقيضين وحال وجودها حصول الحاصل هـذا ثم لما ذكر احتياج الممكن الى المؤثر أراد

بالجسم الاسود بهـذا السواد كما هو ظاهر (قوله لان آن الاثر عقيب آن التأثـير) لعل المراد من الآن هنا الزمان الغير المنقسم بالفعل لا مالا يقبل الانقسام أصلا لئلا يلزم الجزء وليتم القول بالسبق الزمانى على رأيهم فافهم (قوله بناء على أن المؤثر الخ) أى من حيث انه مؤثر ليتم بناء تعاقب آنى الاثر والتأثير زمانا عليه فتـدبر (قوله أيضا) أى كما انه سابق بالذات (قوله ومعنى امتناع التخلف الخ) جواب عما يقال انه سيأتى بيان امتناع تخلف المعلول من علته التامة زمانا وهنا يبقى الكلام على جواز وجود المؤثر فى آن لم يوجد فيه الاثر بل يوجد عقيبه وهل هذا الاتناقض وحاصل الجواب هو أنه لم لا يجوز أن يقال انهم لم يريدوا من امتناع التخلف الزمانى أنه يجب أن يكون الاثر فى زمان تأثير المؤثر بل أرادوا أنه لا يجوز تخلف زمان أو آن بينهما وأنت خبير بأن ما يأتى من دليل امتناع التخلف الزمانى يدل على استحالة وجود المعلول عند عدم العلة واستحالة عدمه عند وجودها فالقول بجواز وجود الاثر عقيب التأثير اما أن يكون عند زوال التأثير الذى هو جزء العلة فهو قول بوجود المعلول عند عدم العلة واما أن يكون مع بقائه الى حين حصول الاثر فهو لا يجدى فى دفع مالزم من اجتماع النقيضين أو يرجع الى اختيار الشق الاول فتفطن فانه دقيق (قوله ولو صح ما ذكرتم الخ) أقول انما يتم ذلك نقضا على من استدل بما ذكر على امتناع وقوع الممكن بالمؤثر كما مر وأما على من استدل به على قدم الموجود فلا وحينئذ فطريق النقض عليه القول بضرورة وقوع الحوادث المشاهدة فتأمله

بيان صفته المحوجة فقال (والمحوج هو الامكان أو الحدوث) فيه خلاف ذهب الى الاول الحكماء وبعض المتكلمين والى الثانى قدماء المتكلمين (ولكل وجهة) فللاول أنه إذا لاحظ العقل كون الشئ غير مقتض للوجود والعدم بالنظر الى ذاته حكم بأن كلا من وجوده وعدمه لا يكون الا بسبب خارج وهو معنى الاحتياج سواء لاحظ كونه مسبوقا بالعدم أولا وللثانى أن العقل اذا لاحظ كون الشئ ما يوجد بعد العدم حكم باحتياجه الى علة تخرجه من العدم الى الوجود وان لم يلاحظ كونه غير ضرورى الوجود والعدم ولا يجوز أن يكون المحوج هو الامكان لانه كيفية نسبة الوجود الى الماهية والنسبة متأخرة عن المنتسبين فيكون متأخرا عن الوجود المتأخر عن التأثير المتأخر عن الاحتياج وأجيب بأن الامكان متأخر عن الماهية نفسها وعن مفهوم الوجود وليس متأخرا عن كون الماهية موجودة

(قوله فيه خلاف) ولعل بناء الخلاف على الاختلاف فى أن الصانع مختار أو موجب فعلى الاول يكون المحوج هو الحدوث لان فعل المختار مسبوق بالعدم بخلاف الموجب وعلى الثانى يكون هو الامكان لانه يكفى للاحتياج الى الفاعل فافهم اه منه (قوله وبعض المتكلمين) ولعل هذا البعض يجعل تقدم القصد على الايجاد كتقدم الايجاد على الوجود فى أنه بالذات فافهم اه منه

(قال هو الامكان أو الحدوث) أو كلاهما أو الامكان بشرط الحدوث (قوله والى الثانى قدماء المتكلمين) والى الثالث بعضهم والى الرابع بعض آخر (قال ولكل وجهة الخ) أى لكل فى اثبات مطلبه وابطال مذهب الخصم وجهة الخ والشارح «مد ظله» ذكر وجهة اثبات مذهب الحكماء أولا مفصلا وذكر وجهة ابطالهم مذهب مخالفيهم بعد تفصيل وجهتى المتكلمين المخالفين لهم مجملا بقوله وأما الحدوث فلا يصرف به الخ وتفصيلها هو أن الحدوث وصف للموجود متأخر عنه لكونه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم والوجود متأخر عن تأثير المؤثر وهو عن الاحتياج اليه

ولهـذا توصف الماهية ووجودها بالامكان قبل أن تتصف به وأما الحدوث فلا تتصف به الماهية ولا وجودها الا حال كونها موجودة قال فى شرح المقاصد والحق أن العلية انما هى بحسب العقل بمعنى أن العقل يلاحظ الامكان أو الحدوث فيحكم بالاحتياج لا بحسب الخارج بأن يتحقق الامكان أو الحدوث فيتحقق الاحتياج وبهذا يظهر أن كلام الفريقين فى الابطال مغالطة

(قوله انما هى بحسب العقل) يرد عليه انه لو كان كذلك لم يحتج الى بيان المحوج لما مر من أن الحكم باحتياج الممكن الى العلة ضرورى فالحق ما قررته تأمل اه منه
(قوله مغالطة) لدلالته على أن المراد أن العلية بحسب الخارج وليس كذلك اه منه

وهو عن علة الاحتياج فلو كان الحدوث علة الاحتياج لزم تأخر الشئ عن نفسه بمراتب فلا يجوز أن المحوج هو الحدوث وأجيب بأن ذلك انما ينافى العلية بحسب الخارج والكلام هنا فى العلية بحسب العقل ولا ينافيها ذلك كما صرح به فيما نقله عن شرح المقاصد (قوله وبهذا يظهر أن كلام الفريقين الخ) وذلك لان الابطال من الفريقين انما بنى على كون العلية بحسب الخارج وقد علمت أنها بحسب العقل كما يشهد به وجهة الاثبات من الفريقين وتحقيقه أن الامكان والحدوث كما سبق وسيأتى من المعانى العقلية التى لا تحقق لها فى الاعيان وكذا احتياج الشئ الى الشئ منها الا من الامور الخارجية وسيأتى أيضا أن معنى كون الشئ ممكنا أو محتاجا فى نفس الامر أنه فى حد ذاته بحيث لو تعقل حصوله فى العقل معقول هو الامكان أو الاحتياج لا أن له امكانا أو احتياجا خارجيا فالعلية والمعلولية بين هذه الامور انما تكون بحسب العقل بمعنى أنه اذا حصل العلم بتحقق الامكان لشئ حصل العلم بتحقق احتياجه الى المؤثر دون الخارج فابطال كل المذهب الآخر لما كان مبنيا على العلية بحسب الخارج وهى منتفية فى هذه الامور كان مغالطة بخلاف الاثبات فانه لما كان مبنيا على العلية بحسب الذهن وهى ثابتة بينها فليس مغالطة ويمكن كونها فى البعض أظهر من بعض كما هو ظاهر فقول الشارح «مدظله» وأنت خبير بأن

وأما فى الاثبات فكلام القائلين بأن المحوج هو الامكان أظهر بالقبول انتهى وأنت خبير بأن الاحتياج ثابت للممكن فى نفس الامر مع قطع النظر عن حكم حاكم فلابد لثبوته فى الممكن دون الواجب والممتنع من أمر فيه دونهما والظاهر أنه

(قوله أظهر) لان الامكان أظهر دلالة على ثبوت الاحتياج وأعم اه منه

الخ الظاهر منه كما يدل عليه الحاشية المنقولة منه هنا الآتية قريبا ايراد على مانقله من شرح المقاصد مع أن فيه نظرا ظاهرا وذلك لانه ان أراد به اثبات ظهور كون الامكان علة بحسب الذهن فهو موافق لما نقله من المصنف وان أراد به اثبات ظهور كونه علة بحسب الخارج كما هو ظاهر الحاشية فباطل لما سبق آنفا من امتناع العلية بحسب الخارج فى المعانى العقلية وان كانت ثابتة فى نفس الامر وسيأتى فى سبق الوجوب على الوجود مايعين فى هذا فانتظر والحاشية هى هذه وبهذا يظهر أن كلام الفريقين فى الاثبات مغالطة وأما فى الابطال فكلام القائلين بأن المحوج هو الامكان أظهر بالقبول عكس مافى شرح المقاصد انتهى فأنت خبير بأن فيها اضطرابا لايليق بجلالة قدره «مد ظله» (قوله وأما فى الاثبات الخ) نسخة الشرح التى فى نظرنا سهو من قلم الناسخ فان المذكور فى شرح المقاصد هو هكذا وأما فى الاثبات فكلام المتأخرين أظهر وبالقبول أجدر انتهى ومراده من المتأخرين هم المتكلمون القائلون بأن المحوج هو الحدوث فانه ذكرهم مع وجههم فى شرح المقاصد بعد ذكر الحكماء ووجههم كما لايخفى على من راجعه ولعل أظهرية كون الحدوث علة الاحتياج الى المؤثر انما هى لكون الشبهة السابقة لمنكرى التأثير على استحالته مندفعة اندفاعا بينا بملاحظة حدوث الشئ بخلافها بملاحظة امكانه فقط سيما مع فرض قدمه كما هو ظاهر كيف وقد جعل الشارح «مد ظله» فيما مر الحدوث نقضا على شبهتهم دون الامكان فتدبر اذا سمعت هذا ظهر أن قوله «مد ظله» والظاهر أنه الامكان دون الحدوث الخ فى غاية الخفاء

الامكان دون الحدوث لاحتياج الممكن الى مرجح خارج وان فرض قدمه وبهذا يظهر أن كلام الفريقين فى الاثبات مغالطة وأما فى الابطال فكلام القائلين بأن المحوج هو الامكان أظهر بالقبول عكس ما فى شرح المقاصد ثم اعترض بأنه لو كان المحوج هو الامكان لأحوج حالة البقاء لدوام المعلول بدوام العلة فالتأثير حينئذ إما فى الوجود وقد حصل فيلزم تحصيل الحاصل بحصول سابق وإما فى أمر آخر متجدد فهو تأثير فى غير الباقى أعنى الممكن فيلزم استغناؤه عن المؤثر ولأحوج أيضا فى عدمه لاستواء نسبة الوجود والعدم الى ذات الممكن مع أنه نفى محض

(قوله وان فرض قدمه الخ) أقول ويمكن أن يقال إن الحادث محتاج فى نفس الامر مع قطع النظر عن حكم الحاكم واعتبار المعتبر فلا بد فيه من أمر والظاهر أنه الحدوث دون الامكان لاحتياج الحادث الى مرجح خارج وإن فرض عدم استواء طرفيه وسيأتى مايعلم منه أن الحق هو أن المحوج الى المؤثر هو الحدوث وليس الا فتدبر (قوله ثم اعترض بأنه لو كان المحوج هو الامكان الخ) ان قيل ذكر فى شرح المقاصد ورود الاعتراض سواء جعل علة الاحتياج الامكان أو الحدوث وخصصه الشارح «مد ظله» بصورة الامكان فما وجه ذلك قلت إما لعطفه اعتراض الاحتياج فى حالة العدم على هذا الاعتراض الاول وهو غير وارد فى صورة جعل العلة الحدوث أو لانه أراد بالحدوث طريان الوجود أولا وهو ليس باقيا ولا كافيا فى حالة العدم فلا يرد فى صورة الحدوث شئ من الايرادين (قوله واما فى أمر آخر) أى غير الوجود كالبقاء أو أمر آخر (قوله ولأحوج أيضا فى عدمه الخ)أى عدم الممكن سواء عدمه الحادث أو المستمر فتأمله (قوله مع أنه نفى محض الخ) قد استوفينا فيما سبق معنى ذلك ودفع الشبهة عنه لكن الاولى بناء على ما عممنا العدم على الحادث والمستمر أن لا يقتصر على قوله مع أنه نفى محض بل يتعرض لما يرد فى حالة استمراره من تحصيل الحاصل والتأثير فى غير الباقى نظير ماتعرض له فى استمرار الوجود فتدبره

لايعقل له مؤثر (و) الجواب أن (معنى الاحتياج) الى المؤثر (إما توقف الوجود أو العدم) ابتداء (أو) توقف (استمرارهما) حال البقاء (على أمر ما) من وجود العلة وانتفائها بمعنى امتناعه بدون ذلك واستمرار الوجود ليس الا وجودا بالاضافة الى الزمان الثانى والحالى وعدم المعلول لعدم العلة والتأثير حال البقاء ليس فى البقاء بمعنى جعله موجودا حتى يلزم تحصيل الحاصل ولا فى أمر آخر حتى لا يكون تأثيرا فى الباقى بل التأثير انما هو فى الباقى بمعنى أنه يديم له الوجود والنسخة

(قوله والجواب الخ) فى نسخة (و) الجواب أن (معنى الاحتياج) الى المؤثر (حال البقاء) للوجود أو العدم (اما توقف) نفس (الوجود أو العدم) بناء على أن الوجود فى الزمن الثانى غير الاول (أو) توقف (استمرارهما) بناء على أنه عينه (على أمر ما) من الوجود أو العدم بناء على أن علة العدم عدم علة الوجود ولا يلزم أن يكون التأثير فى غير الباقى على التقدير الثانى أيضا لان استمرار الوجود ليس الا الوجود بالنسبة الى الزمان الثانى والتأثير فى الباقى بمعنى أنه يديم له الوجود هذا غاية توجيه هذه النسخة * ويمكن توجيه هذه النسخة بأن يجعل الشق الاول للاعراض المتجددة كالحركة والثانى لغيرها من الجواهر والاعراض القارة ويكون معنى البقاء مايعم التجدد أيضا اه منه

(قوله أن معنى الاحتياج الى المؤثر) اى ليس معنى الاحتياج هو توقف الوجود على الفاعل بل هو أعم من توقف الوجود والعدم بل منهما ومن توقف استمرارهما على أمر ما سواء كان وجود الفاعل أو عدمه اه منه

(قوله بمعنى امتناعه بدون ذلك الخ) هذا بيان التوقف الذى جعل بيانا لمعنى الاحتياج يعنى لم نرد بالاحتياج الى المؤثر أن المؤثر يؤثر ايجادا واعداما بل بمعنى أن الوجود أو العدم او استمرارهما لا يكون بدون ذلك الامر فهو معنى دوام الأثر بدوام المؤثر وعدم المعلول بعدم العلة (قوله ليس الا وجودا بالاضافة الخ) ان قيل كيف يكون البقاء والاستمرار عين الوجود مع صحة قولنا وجد فلم يبق ولم يستمر قلنا لا نزاع فى ذلك ولا يدل على مغايرة البقاء لمطلق الوجود ولا يضر

التى رأيتها هكذا ومعنى الاحتياج حال البقاء إما توقف الوجود أو العدم الخ وهو سهو من قلم الناسخ * ثم الجمهور على أن وجود الممكن وعدمه بالنظر الى ذاته سواء (ولا تعقل أولوية بالذات لأحد الطرفين) من الوجود والعدم (الا بمعنى) أن الممكن قد يكون اذا لاحظه العقل وجد فيه (نوع اقتضاء للوجود أو العدم لا الى حد الوجوب) والا لزم كونه واجبا أو ممتنعا (وهى) أى الاولوية بهذا المعنى (أيضا) كالتى تنتهى الى حد الوجوب (منتفية) لا تتحقق فى الممكن (والا لما تحقق الطرف الآخر) الذى ليس له الاولوية كالوجود مثلا (لاستلزامه) أى تحقق الطرف

عما نحن بصدده (قوله وهو سهو من قلم الخ) وذلك لان المتبادر من البقاء هو استمرار الوجود فيناقض قوله أو العدم هذا (أقول) قد يطلق البقاء بمعنى مطلق الاستمرار سواء استمرار الوجود أو العدم كما سيأتى ولو أريد به ذلك لم يناقض ذلك ولم يكن سهوا بل هو الاوفق بمقتضى المقام كما أشرنا اليه فى الحاشيتين المتعلقتين بقوله ولا حوج فى عدمه الخ وقوله مع انه نفى محض الخ فتذكر وتدبر (قال ولا تعقل أولوية الخ) حاصله انه لو ادعى مدع أولوية بالذات للممكن فلا بد أن يريد بها أحد المعانى التى تتصور منها لكنها لما كانت بكل من المعانى المقصودة الآتية ظاهرة البطلان الا هذا المعنى المذكور فى المتن وانها بهذا المعنى وان كانت منتفية أيضا عن الممكن لكن ليس انتفاؤها وامتناعها فى درجة ظهور امتناعها بالمعانى الاخر بل نحتاج فى اثبات انتفائها الى تعمق النظر قال ولا تعقل أى تعقلا غير ظاهر البطلان الا بهذا المعنى فلا يرد أن الاولوية تعقل بمعنى آخر غير هذا المعنى كما قال فى شرح المقاصد ما حاصله انه ان أريد بالاولوية ترجح أحد الطرفين بحيث يقع بلا سبب خارج فبطلانه ضرورى لانه حينئذ يكون واجبا او ممتنعا وان أريد بها كونه أقرب الى الوقوع لقلة شروطه وموانعه وكثرة اتفاق أسبابه فهذه أولوية بالغير لا بالذات وهو ظاهر وأما اذا أريد منها أن الممكن قد يكون بحيث اذا لاحظه العقل وجد فيه نوع اقتضاء الى آخر ما قاله فى المتن فلا يظهر امتناعه أى كظهور امتناع ما سبق والا فقد استدل على امتناعها بهذا المعنى أيضا بوجوه منها ما ذكر فى المتن فحينئذ الاوفق بسياق الكلام أن يقال فى معنى قول المتن أيضا أى كسائر المعانى التى

الآخر (انتفاء الاولوية الذاتيـــة) من الطرف الذى له الاولوية وذلك لان وقوع الطرف الآخر إما أن يكون بلا سبب مرجح فيلزم ترجيح المرجوح وإما أن يكـون بسبب يرجحه فيكون وقوع الطرف الاولى متوقفا على عدم ذلك السبب فـلا يكون أولى بالنظـر الى ذات الممـكن بل مع عـدم ذلك السبب والجـواب أنه لا يـلزم من توقف الوقوع على أمر توقف الاولوية عليه حتى يلزم كونها غير ذاتية لان المراد بها رجحان مّا الا الى حد الوجوب وذلك لا يقتضى وقوع ذلك الطرف البتــة حتى ينافيــه وقوع الطرف الآخر (وأقول) معنى الاولوية بالنظر الى الذات على ماذكره هو اقتضاء

تتصور للاولوية منتهيـة كانت الى حد الوجوب أولا فتأمله (قوله وذلك) الظاهر أنه اشارة الى اسـتلزام تحقق الطرف الآخر انتفاء الاولوية ولا يخـفى أنه حينئذ يرد عليه أن الشـق الاول من شق ترديد وقوع الطرف الآخر ليس مستلزما لانتفاء الاولوية بل انما يسـتلزم ترجيح المرجوح كما صرح به فلا ينطبـق على ما فى المتن الا ان يقال لما كان مستلزما لترجيح المرجوح وهو محال والمستلزم للمحال أيضا محال رجع هذا الى الشـق الاول الذى قرره المصنف فى شرح المقاصـد من شقوق الترديد من أنه اما أن يكون وقـوع الطرف الآخر ممتنعا فيكون الطـرف الاول واجبا فتنتفى تلك الاولوية الذاتية فحينئـذ ينطبق عـلى المراد أن قيد أحد الشقوق المـذكورة فى شرح المقاصد أيضا هـو لزوم ترجيح المرجوح فـكيف حال الانطباق فيه (قلت) الاستدلال المشتمل عـلى الترديد المذكور فيه انما هو على امتناع الاولوية الذاتية لا على اسـتلزام وقوع الطرف الآخر انتفاءها كما هنا عـلى ما لا يخفى على من راجعه فلا يرد عليه مايرد عـلى الشارح «مـد ظـله» فتأمله (ان قيل) فليـكن اسم الاشارة اشارة هنا الى انتفاء الاولوية أو الى مايفيده قوله والا لما تحقق الطرف الآخر ليصير على منوال ما فى شرح المقاصد (قلت) نعم له وجه لكن يرد حينئذ عدم تمام الحصر فى الشـقين المذكورين لبقاء احتمال كون الطرف الآخر ممتنعا ولم يذكره فتدبره (قوله وأقـول لو كان لاحد الطرفين الخ) هـذا اسـتدلال آخر على انتفاء الاولوية لكن أخذها بالمعنى الذى ذكرنا

(قوله قوله وأقول لو كان الخ) والقول بأن العدم للسبق فى النسخة التى بيدنا

الذات أحد الطرفين دون الآخر والاقتضاء وان لم ينته الى حد الوجوب اذا لم يمنعه مانع خارج عن الذات يلزمه وقوع مقتضاه والا لم يكن اقتضاء هذا خلف وأيضا لما كان هذا الطرف راجحا فلو لم يقع بدون سبب لزم ترجيح المرجوح وان وقع لزم أن تكون هذه الاولوية كافية فيه فكان الوقوع بها لا لها حينئذ ولا معنى للوجوب الا ذلك هذا خلف وقيل العدم أولى بالأعراض السيالة أى غير القارة

فى شرح المقاصد أنها بذلك المعنى ضرورية البطلان لا بالمعنى الذى فى المتن ونحن بصدد بيان انتفائها بهذا المعنى كما هو ظاهر فافهم (قوله فكان الطرف الاولى واجبا الخ) أى فان كان ذلك الطرف الوجود كان واجبا أو العدم كان ممتنعا وقد فرضنا أنه ممكن فالاولوية بهذا المعنى باطلة ضرورة لانها أولوية منتهية الى حد الوجوب كما سبق فان قيل هذا انما يلزم لو لم يكن الطرف الآخر واقعا بأمر خارج قلنا فيتوقف الطرف الاول الاولى على عدم المرجح الخارج وقد فرضت أنه اذا خلى الممكن وطبعه لزم وقوع ذلك الطرف الاولى بالضرورة هذا خلف فتأمله (قوله باطلة مطلقا) ان أراد أنها أيضا سواء كانت منتهية الى حد الوجوب أولا فممنوع ضرورة أن ما ذكره الشارح «مد ظله» انما يفيد انتفاء الاولوية المنتهية الى حد الوجوب فقط كما ظهر لك آنفا وان أراد أنها باطلة سواء كانت أولوية الوجود أو العدم فسلم لكن يرد ما سبق من أن هذه الاولوية هى المنتفية بديهة وليست هى المذكورة فى المتن التى نحن بصدد بيان انتفائها هذا وههنا فائدة هى أن معرفة الممكن وأحواله وان كانت داخلة فى الحكمة التى هى استكمال النفس لكن المقصود الحقيقى من بيانها فى العلوم بناء استدلال اثبات الواجب لذاته عليها كما هو ظاهر على من مارس العلوم الحقيقية فحينئذ لا خفاء فى أن الاولوية المنتهية الى حد الوجوب هى التى تضرنا فى ذلك المقصود وهى منتفية بداهة وأما التى لا تنتهى الى ذلك الحد فلا تضرنا فيه بل هى وجودها للممكن وعدمها على السواء بالنسبة الى ذلك المقصود كما لا يخفى فالبحث عنها اثباتا أو نفيا

كالحركة والزمان والا لجاز بقاؤها وردّ بان الوجود غير البقاء وغير مستلزم له وماهية السيالة لاقتضائها التجدد ليست قابلة للبقاء مع تساوى نسبتها الى أصل الوجود والعدم وقيل العدم أولى مطلقا اذ يكفى فى العدم انتفاء جزء من العلة ولا يتحقق الوجود الا بتحقق تمام العلة فالعدم أسهل وردّ بأن سهولة العدم بالنظر الى الغير لا تقتضى أولويته بالذات (ثم) لامحالة (وجود الممكن محفوف بوجوبين) كلاهما بالغير الاول (سابق) على وجوده (و) الثانى (لاحق) له أما الاول فـ(لأنه) وان سلم أولوية لأحد طرفى الممكن (مالم يجب)

انما هو بالتبع لا الاصالة فتفطن (قوله والا لجاز بقاؤها الخ) الاولى أن يقول والا لبقيت فان الكلام فى الاولوية التى لا تنتهى الى حد الوجوب فثبوت تلك الاولوية للعدم لا يقتضى امتناع البقاء بل عدم وقوعه اذ جوازه أى امكانه ثابت مع تلك الاولوية وعدمها فتدبره فانه دقيق (قوله بأن الوجود غير البقاء) أى من جهة الخصوص فلا ينافى ماسبق من أنه هو من جهة الاطلاق (قوله ليست قابلة للبقاء) الاولى ليست باقية لما سبقت الاشارة اليه (قوله ورد بأن سهولة العدم الخ) يعنى أن ذلك ليس سهولة بالنظر الى ذات الممكن بل بالنظر الى العلة حيث يتوقف الوجود على تمامها والعدم يحصل ولو بانتفاء جزء منها فافهم (قال سابق على وجوده الخ) ان قيل سبق الوجوب على الوجود غير معقول أما بالزمان فظاهر وأما بالذات فلانه اما أن يراد به احتياجه اليه فى الخارج أو فى الذهن وكلاهما باطل أما الاول فلان الوجوب والوجود ليسا متميزين فى الخارج حتى يتأخر أحدهما من الآخر ولو فرض تميزهما فالوجوب لكونه صفة الوجود متأخر عنه وأما الثانى فلظهور أنه لا يتوقف تصور الوجود على تصور الوجوب بل هو بالعكس كما علم مما سبق (قلنا) هو فى الذهن لكن لا بمعنى أن تصوره يتوقف على تصوره بل بمعنى أن الحكم بتحقق الوجود للممكن يتوقف على الحكم بتحقق وجوبه ضرورة أنه ما لم يتحقق علة الممكن لم يجب ولم يوجد فتأمله حق التأمل (قوله وان سلم أولوية لأحد طرفى الممكن الخ) أقول ههنا بحث وهو أن تسليم الاولوية يدل بظاهره على أن المراد منها هى

ولم ينتـه الى حـد يصير الطرف الآخر ممتنعا بالغير (لم يوجد لامتناع الترجيح بلا مرجح) اللازم على تقدير عدم الانتهاء الى حد الوجوب أما اذا لم يكن لاحد الطرفين أولوية فظاهر أنه يلزم الترجيح بلا مرجح وأما اذا كانت فلانه لعدم انتهائه الى حد الوجوب يجوز الوقوع فى وقت والعدم فى آخر واختصاص أحد

التى ذكرنا أنها منتفية من الممكن وأنت خبير بأنها بعد تسليمها كافية فى وجوب ذلك الطرف على ماهو ظاهر عبارة المصنف فى هذا المتن حيث قال والا أى وان لا تكن منتفية بل كانت الاولوية الذاتية ثابتة للممكن لما وقع الطرف الآخر منه أى اكانت تلك الاولوية مستلزمة لعدم وقوع الطرف الآخر وعدم وقوع الآخر على سبيل اللزوم لايكون الا مع وجوب الطرف الاولى وهو ظاهر وكذا ظاهر رأى الشارح «مد ظله» بقوله وأقول الخ فيما مر فمع تسليمها على الظاهرين لايتم قول المصنف مالم يجب وكذا قوله لم يوجد وكذا قوله لامتناع الترجيح الخ وكذا قول الشارح يجوز الوقوع فى وقت دون وقت لأن كل ذلك انما يتم مع الجواز دون الوجوب الا أن يراد منها الاولوية بالغير كما أراده المصنف فى شرح المقاصد حيث قال لايكفى فى الوقوع مجرد الاولوية بل لا بد من انتهاء الى حد الوجوب انتهى لكن حينئذ لايلائمه لفظ التسليم ويمكن أن يقال أراد منها الأولوية الذاتية المنفية ولا يسلم أن ثبوتها كاف فى الوجوب خلاف ماراه فيما سبق لكنه بعيد جدا فتأمله (ثم اعلم) أن ههنا دقيقة هى أنه اذا ثبت أن الأولوية الذاتية مع وقوع الطرف الآخر تستلزم انتفاء تلك الاولوية ثبت أنها لو كانت ثابتة للممكن كانت مستلزمة لعدم وقوع الطرف الآخر وعدم وقوع الطرف الآخر على طريق اللزوم لايكون الا مع وجوب الطرف الاولى كما مر آنفا ووجوب الطرف الاولى يستلزم انتفاء تلك الاولوية لانها فرضت غير منتهية الى حد الوجوب فظهر انها على تقدير تسليمها منتفية أيضا لان كل مايلزم من فرض ثبوته عدمه فهو منفى مطلقا كما تقرر فيما بينهم اذا تقرر هذا ظهر لك وجه آخر يستدل به على انتفاء الاولوية الغير المنتهية الى حد الوجوب بان يقال هى من الامور التى يلزم من وجودها عدمها وكل ماهو كذلك فهو محال أما الكبرى فظاهر واما

الوقتين بالوقوع ترجيح بلا مرجح (و) أما الثانى فلانه (حين الوجود ممتنع العدم لامتناع الجمع) بين الوجود والعدم وكذا عدم الممكن محفوف بوجوبين كذلك بمثل مامر (وهذا لاينافى الاختيار) لان الاختيار من تمام العلة فلا يتحقق الوجوب الابه وكون المعلول واجبا بالاختيار لاينافى الاختيار بل يحققه (والثلاثة) أى الوجوب والامتناع والامكان (بل كل ما) أى كل نوع

(قوله بلا مرجح) أى من غير مرجح يرجحه بأن ينتهى به الى حد الوجوب اه منه

الصغرى فلان الاولوية الذاتية لاتخلو اما أن تمكن وقوع الطرف الآخر معها أو تمتنع وعلى كل تقدير يلزم انتفاؤها أما على تقدير الوقوع فلما مر من المصنف بما حرره الشارح «مد ظله» وأما على تقدير امتناعه فلما مر آنفا اذا ظهر هذا فالاولى تطبيق ماسبق فى المتن عليه لئلا يرد عليه مالا يخفى على الفطن وكذا تطبيق مافى الشرح هنا أيضا من قوله واما اذا كانت فلانه لعدم انتهائها الخ عليه بان يقال أراد ان تلك الاولوية بفرض انها غير منتهية الى حد الوجوب منتفية وغير موجودة ولو بفرض ثبوتها فاذا كانت منتفية يجوز الوقوع فى وقت دون وقت اه فتأمله فانه لاينال الا الكملة الذين تمتعوا من فيض صحبة الشارح عمت افادته للكمال وتمت اجادته فى المقال (قوله واما الثانى) وهو الوجوب اللاحق المسمى الضرورة بشرط المحمول (قوله وهذا لاينافى الخ) جواب عما يقال انماذكرتم من لزوم كون الوجود مسبوقا بالوجوب لايصلح فيما يصدر من الفاعل بالاختيار لان الوجوب ينافى الاختيار فحينئذ ينتقض دليلكم على ذلك وحاصل الجواب ظاهر (قوله أى الوجوب والامتناع والامكان الخ) لاخفاء بل لانزاع فى ان الامتناع أمر اعتبارى انما الخلاف فى الاولين فالمحققون على انهما اعتباريان أيضا وبينوه بوجوه أقعدها ماهو المذكور فى هذا الكتاب من ان وجودهما يفضى الى التسلسل ولما كان الدليل بعينه جاريا فى غيرهما من القدم والبقاء وغير ذلك مما هو اعتبارى جعله بعض الافاضل قانونا على ماذكره المصنف بقوله بل كل مايوصف الخ

(يوصف أي فرد يفرض) موجودا (منه) أي من ذلك النوع (بمفهومه) متعلق بيوصف أي بمفهوم ذلك النوع فيوجد ذلك النوع في ذلك الفرد مرتين مرة على أنه حقيقته وأخرى على أنه صفته (كالقدم) فانه لو وجد فرد منه لوصف بالقدم والا لكان حادثا ولا شك أن القدم صفة لازمة لموصوفها فاذا كانت مسبوقة بالعدم كان الموصوف بها أيضا كذلك فيلزم حدوث القديم (والحدوث) فانه لو فرض فرد منه موجودا لحدث والا كان قديما فالموصوف به أولى بالقدم فيكون الحادث قديما (والوحدة) فانها لو وجدت لكانت واحدة والا كانت كثيرة فتنقسم الوحدة (والكثرة) فانها لو وجدت لكانت كثيرة لانها مركبة من الوحدات (والبقاء) فانه لو وجد لكان باقيا والا اتصف بالفناء واذا كان

(قوله أولى) لاحتياج الوصف الى الموصوف بدون العكس اه منه (قوله الوحدة) أى الوحدة الموصوفة بهذا الوصف أعنى وصف الكثرة وذلك لان معنى كون الوحدة كثيرة أن يكون الموصوف بالوحدة أشياء كل منها واحد وانه خلاف المفروض اه منه

(قوله مرة على انه حقيقته) فيكون ذلك المفهوم محمولا عليه بالمواطأة (قوله وأخرى الخ) فيكون محمولا عليه بالاشتقاق (قوله ولا شك ان القدم صفة لازمة الخ) لا يخفى ان معنى قدم الشئ على ما يأتي هو كونه غير مسبوق بالعدم فاذا فرض كون قدمه حادثا كان المآل الى ان ذلك الشئ حدث له عدم المسبوقية بالعدم بعدما كان مسبوقا به وهذا مع أنه غير معقول لاستلزامه اجتماع النقيضين يوجب كون ذلك الشئ موصوفا بالحدوث والمفروض كونه قديما هذا خلف اذا تقرر ذلك ظهر أن مقدمة كون القدم صفة لازمة مستدركة غير لازمة فيما ها فتدبر (قوله أولى بالقدم الخ) ضرورة لزوم تقدم الموصوف على الصفة (قوله لكانت كثيرة) أى والا لكانت واحدة فتتناقض ان قيل سيأتي ان كل كثرة لها وحدة ما فلا يمتنع كونها واحدة قلت المراد انها لو كانت الكثرة موجودة لكانت منقسمة في نفسها والا لكانت واحدة غير منقسمة فيلزم الخلف

البقاء فانيا لم يكن الباقي باقيا (والتعين) فانه لو وجد لكان له تعين آخر (والموصوفية) لانها لو كانت موجودة لكانت موصوفة بالموصوفية فهناك موصوفية أخرى وقس على هذه المذكورات غيرها فانها (اعتبارات عقلية) لا وجود لها (والا لزم التسلسل) في الامور الموجودة فان قيل لم لا يجوز أن يكون وجوب الوجوب مثلا عينه قلنا لو كان كذلك لكان محمولا عليه بالمواطأة ضرورة واللازم باطل لان وجوب الوجوب نسبة بين الوجوب ووجوده فلا يجوز أن يكون نفسه

يدل على ذلك قول الشارح مد ظله لانها مركبة من الوحدات (قوله لكان له تعين آخر) والا لكان غير متعين فيكون موصوفه كليا هذا خلف فان قيل لا نسلم انه لو كان موجودا لكان له تعين قلنا وانما يلزم ذلك لو كانت التعينات متشاركة في الماهية لتحتاج في التمايز الى تعين فان قيل لم لا يجوز أن تكون متخالفة بالماهية متمايزة بالذات كما سبق قلت قد سبق أيضا ان من الضروريات ان لكل موجود سوى الواجب تعالى ماهية كلية في العقل وان لم يتعدد افرادها بحسب الخارج فافهم (قوله لكانت موصوفة بالموصوفية) الآن ينسج في البيان على منوال اخواته بان يقال لو كانت موجودة لكانت لها موصوفية أخرى للجعل بها والا لم يتصف المحل بالوصفية فلم يكن موصوفا بالوصف الاول هذا خلف (قوله في الامور الموجودة الخ) قال في شرح المقاصد ولهذا لم تكن الامور الموجودة متصفة بمفهوماتها فلم يكن السواد أسود والعلم عالما والطول طويلا الخ وأقول فيه منع لا يخفى على متتبعي الرسائل المعمولة في حكمة الاشراقيين وسنشير اليه قريبا (قوله فلا يجوز أن يكون نفسه) فالوجوب اذا كان واجبا كان حمل الوجوب عليه بالاشتقاق لانه لا معنى للواجب الا ما يعرضه الوجوب وتغاير المعروض والعارض في الامور الحقيقية ضروري وأما اذا أريد من كون الوجوب واجبا انه وجوب فلا يكون فيه فائدة ولا يتصور فيه نزاع نعم يصح الاتحاد بحسب الواقع في الامور الاعتبارية بان يعتبر العقل أوصافا متعددة من غير تعدد في الخارج كذا ذكره المصنف في مواضع (أقول) فيه نظر فان امتناع اتحاد المتعدد مطلقا من الضروريات كما سيأتي أما اذا كان من الامور الخارجية فواضح واما اذا كان من الامور الاعتبارية التي لا تحقق لها في الخارج فلان وعاء اتحادها الواقع ليس الخارج اذ لا خارج لها

ثم انه اعترض بأنا قاطعون بأنه تعالى واجب وواحد وقديم فى الخارج لا فى الذهن فقط بل كل من الوجوب والقدم والوحدة ثابت له تعالى قبل الاذهان (و) الجواب أن (معنى كون الشئ واجبا فى الخارج أنه) فى الخارج (بحيث اذا عقل مستندا) أى منتسبا (الى الوجود لزم فى العقل معقول هو الوجوب) والحاصل له قبل الاذهان هو كونه بحيث اذا تعقله الذهن حصل فيه معقول هو الوجوب (وكذا البواقى)

﴿ فصل ﴾ فى القدم والحدوث والمتصف بهما حقيقة كما فى شرح المقاصد هو الوجود واما الموجود فباعتباره وقد يتصف بهما العدم (القدم) اما ذاتى

وليس الاعتبار لانهما مفروضة التعدد فيه فلا اتحادلها حينئذ أصلا فالتحقيق ان المراد من اتحاد المتعدد هو أن هناك واحدا يقوم مقام اثنين مثلا سواء كان من الامور الخارجية أو الاعتبارية وذلك كما عليه المحققون فى صفات البارى تعالى من انها متحدة بذاتها لا بمعنى ان هناك ذاتا وصفة صارا واحدا فانه باطل ضرورة بل بمعنى ان هناك واحدا يقوم مقام ذات وصفة زائدة عليه مغايرة له فحينئذ لا حجر فى أن يقال وجود زيد مثلا من الامور الخارجية وذلك الوجود عينه بمعنى ان ذلك الوجود كما يتحقق به زيد يتحقق به نفسه أيضا الا أن هناك وجودا آخر زائدا على وجود زيد حتى يلزم التسلسل ولا بعد فى ذلك بل هو من القواعد التى يذعن بها المؤتلف بالعلوم الحقة فتدبر جدا (قوله ثم انه اعترض الخ) أى على القول بكون نحو هذه الامور اعتبارات عقلية لا تحقق لها فى الاعيان (قوله والحاصل له قبل الاذهان الخ) وحاصله ان انتفاء مبدإ المحمول فى الخارج لا يوجب انتفاء الحمل فيه كما فى زيد أعمى (قوله واما الموجود الخ) يعنى لما كان القدم والحدوث بمعنى عدم المسبوقية والمسبوقية اما بالغير أو العدم فلا يتصور اتصاف الماهية بهما الا باعتبار وجودها أما عدم اتصافها من حيث نفسها بمسبوقية العدم فظاهر وأما عدم اتصافها بمسبوقية الغير فبناء على عدم كون الماهية فى نفسها مجعولة وأما عدم اتصافها بعدم المسبوقية بواحد مما ذكر فبنى على كون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة فتدبر جدا (قوله وقد يتصف بهما العدم الخ) فيقال العدم الغير

أو زمانى لانه اما (بمعنى عدم المسبوقية بالغير وهو الذاتى أو) بمعنى عدم المسبوقية (بالعدم وهو الزمانى و) كذا (الحدوث) اما ذاتى أو زمانى لكنه (بخلافه) بمعنى المسبوقية بالغير هو الذاتى و بالعدم هو الزمانى فيكون الحادث بالمعنى الاول أعم منه بالمعنى الثانى والمعلول القديم بحسب الزمان ان ثبت كان حادثا بالمعنى الاول لان كل معلول مسبوق بغيره الذى هو علته سبقا ذاتيا (ولا قديم بالذات سوى الله تعالى و) لا (بالزمان سوى صفاته) وأما المعتزلة فأنكروا أن

المسبوق بالوجود قديم والمسبوق به حادث (قوله و بالعدم هو الزمانى الخ) وهو بمعنى الخروج من العدم الى الوجود ثم كل منهما قد يؤخذ حقيقيا وهو القدم والحدوث بالمعنيين المذكورين فى المتن المتعارفين عند الجمهور وقد يؤخذ اضافيا فيراد بالقدم كون ما مضى من وجود الشئ أكثر من زمان وجود غيره و بالحدوث كونه أقل منه كما فى الاب والابن فان الاب قديم بالنسبة الى الابن والابن حادث بالنسبة الى الاب (قوله الحادث بالمعنى الاول الخ) أى الذاتى وذلك لان كل ما هو مسبوق بالعدم فهو مسبوق بالغير وهو ظاهر ولا عكس لما يأتى بقوله والمعلول القديم بحسب الزمان ان ثبت الخ وذلك مثل العقول والنفوس والافلاك على رأى الحكماء وصفات الله الذاتية على رأينا (قوله مسبوق بغيره الخ) أى فكان حادثا ذاتيا ولم يكن مسبوقا بالعدم فلم يكن حادثا زمانيا وظهر من هذا كون القدم الزمانى أعم من الذاتى بمعنى ان كل ما ليس مسبوقا بالغير مسبوق بالعدم وهو ظاهر ولا عكس كالمعلول القديم الذى مر آنفا واما القديم الاضافى فهو أعم من الزمانى اذ كل ما ليس مسبوقا بالعدم يكون ما مضى من زمان وجوده أكثر بالنسبة الى ما حدث بعده ولا عكس واما الحدوث الاضافى فهو أخص من الزمانى فان كل ما يكون زمان وجوده الماضى أقل من غيره فهو مسبوق بالعدم ولا عكس فاحفظه (قال سوى الله تعالى) لما سيأتى من أدلة توحيد الواجب ان شاء الله تعالى (قال سوى صفاته) فان المتكلمين منا يحصرون القديم بالزمان فيها وفى الذات حيث يستدلون على ان ما سوى ذاته وصفاته حادث بالزمان وأما ما وقع فى عبارة بعضهم من ان صفات الله تعالى واجبة بالذات أو قديمة بالذات فمعناه بذات الواجب بمعنى انها لا يفتقر الى غير ذلك الذات لا بذوات أنفسها لكن يأتى منا ما يعلم منه ان الحق انها واجبة بذاتها ولا اشكال فتبصر (قوله فانكروا الخ) فانهم بالغوا فى

يوصف بالقدم ماسوى الله تعالى انكاراً بحسب اللفظ لكن قالوا به معنى ولذا قال (ولزم المعتزلة كثير من الاحوال) فانهم أثبتوا له تعالى أحوالاً أربعة هي العالمية والقادرية والحيية والموجودية وزعموا انها ثابتة في الازل مع الذات وأثبت أبو هاشم منهم حالة خامسة مميزة لذاته تعالى عن سائر الذوات المساوية في الذاتية هي الالهية وأجيب من جانب المعتزلة بان القديم موجود لا أول له وهذه الامور التي أثبتوها أحوال لا توصف عندهم بالوجود فلا تكون قديمة الا أن يراد بالقديم ثابت لا أول له لكن الكلام في المعنى المشهور (وعند الفلاسفة كثير) لانهم زعموا ان العقول والافلاك وغير ذلك على التفصيل الذي ستطلع عليه ان شاء الله تعالى قدماء (ولا يستند القديم الى المختار) يعني لا يكون أثراً صادراً عنه (لان) فعل المختار مسبوق بالقصد و(القصد الى الايجاد يقارن العدم) اذ القصد انما يتوجه الى تحصيل ما ليس بحاصل (ضرورة) ورد بانه لم لا يجوز أن يكون تقدم القصد

التوحيد حتى انهم نفوا القدم الزماني عما سوى ذات الله تعالى ولم يقولوا بالصفات الزائدة القديمة (قوله وأجيب الخ) هذا جواب مأخوذ من كلام النصير الطوسي نصرة للمعتزلة بانهم يلزمهم القول بتعدد القدماء الموجودة فانهم يفرقون بين الوجود والثبوت ولا يجعلون الاحوال المذكورة موجودة بل ثابتة (قوله الا ان يراد بالقديم الخ) لعله اشارة الى ما ذكره المصنف في شرح المقاصد ء احاصله ان ما ذكره الطوسي لا يدفع عنهم لزوم تعدد القدماء الموجودة فانا لا نعني بالوجود الا ما عنوه بالثبوت فهم لما قالوا بثبوت الاحوال لزمهم القول بوجودها من حيث لا يشعرون اذ لا واسطة بين الوجود والعدم في الواقع كما انهم لزمهم القول بتعدد الصفات مع قولهم بنفيها ونفي تعددها اذا ظهر هذا ظهر أن قول الشارح «مد ظله» لكن الكلام في المعنى المشهور ليس على ما ينبغي فتفطن (قوله وغير ذلك الخ) من الهيولى والصورة الجسمية والنوعية (قوله اذ القصد انما يتوجه الى تحصيل ما ليس بحاصل الخ) قال في شرح المقاصد ما حاصله ان هذا متفق الفلاسفة والمتكلمين والنزاع فيه مكابرة وما نقل عن الآمدي من أنه قال سبق الايجاد قصداً

كسبق الايجاد ايجابا فى جواز كونهما بالذات دون الزمان وفى جواز كون أثرهما قديما فهو مذكور منه على سبيل الاعتراض انتهى ولا يخفى أن الفريقين وان اتفقوا فى أن القديم لا يستند الى المختار لكنهما مختلفان مذهبا فى الواجب وما يصدر منه فالفلاسفة على أنه تعالى موجب والصادر منه قديم والمتكلمون على أنه تعالى مختار والصادر منه حادث فقول الشارح «مد ظله» ورد بأنه لم لا يجوز الخ اشارة الى ما نقله من الآمدى اعتراضا لا بيانا لما ذهب اليه واحد من الفريقين كما هو ظاهر مما مر آنفا هذ (أقول) اذا سمعت ذلك ظهر ههنا بحث لم أر من تعرض له صراحة وهو أنه قد سبق فى الرد على منكرى التأثير جواز تحصيل الحاصل بهذا التحصيل انما الممتنع تحصيل الحاصل بتحصيل آخر فلا امتناع فى مقارنة التحصيل والتأثير للحصول والوجوب وهذا أيضا متفق الفريقين القائلين بالتأثير كما هو ظاهر ولا شبهة أنه ينافى ما سبق من اتفاقهم على امتناع توجه القصد الى تحصيل الحاصل وعلى أن القصد يقارن العدم ضرورة والمراد المذكور لا يجدى فى دفع هذا التناقض لما سبق أنه مذكور على سبيل المنع والاعتراض فكيف التوفيق والجواب أن تحصيل الحاصل غير توجه القصد الى تحصيله فالاتفاق على جواز أحدهما لا يناقض الاتفاق على امتناع الآخر كما هو ظاهر غاية الامر ورود المنع بأنه لم لا يجوز القصد الى تحصيل الحاصل كما يجوز تحصيله بأن يكون التقدم بالذات فيهما ان قيل ما نقل عن الآمدى من أن سبق الايجاد قصدا كسبقه ايجابا فى جواز كونه بالذات لا يصلح منعا على أن القصد الى الايجاد يقارن العدم فان كون القصد الى الايجاد مقارنا للعدم لا يستلزم كون سبق الايجاد سبقا بالزمان وهو ظاهر نعم يصلح ذلك منعا على من يدعى أن سبق الايجاد انما يكون بالذات لو كان بالايجاب دون القصد والاختيار قلت المنع المفيد على تلك المقدمة هو المستفاد مما سبق من الآمدى من قوله وفى جواز كون أثرهما قديما وما ذكره الشارح «مد ظله» بقوله ورد الخ هو هذا لا ذاك فتأمله

على الايجاد كتقدم الايجاد على الوجود فى انهما بحسب الذات بل نقول اذا كان القصد كافيا فى وجود المقصود كان مع المقصود زمانا وان لم يكن كافيا فقد يتقدم عليه زمانا كقصدنا الى أفعالنا (ولا يمكن عدمه) أى عدم القديم (لكونه واجبا) وامتناع عدمه ظاهر (أو مستندا اليه) أى الى الواجب (ايجابا) وهو أيضا يمتنع

(قوله كافيا فى وجود المقصود الخ) وفيه أنه تعالى أراد وجود الحوادث فى الازل كما نطق به الكتاب فلو كان المقصود كافيا لزم قدم الحوادث هذا خلف اه منه

(قوله بل نقول اذا كان القصد الخ) هذا رد تحقيقى وحاصله أن قولكم القصد يقارن العدم اما أن يراد مطلقا فهو باطل فان من القصد والاختيار ما هو كاف فى وجود المقصود كقصد الواجب تعالى وهو لا يقارن العدم بل يكون مع المقصود ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته التامة واما أن يراد فى الجملة فلا يستلزم المدعى وهو ظاهر ان قيل اذا كان قصد الواجب مما لا يتخلف عنه أثره والحال أن صفة الواجب قديمة عندنا يلزم القول بقدم العالم وهو مناف لما سبق من اتفاقنا على أن أثر الواجب حادث زمانا قلت كون قصده كافيا فى وجود المقصود لا يستلزم قدم المقصود لان مرادهم من قصده الكافى هو تعلق القصد وكفايته انما تستلزم كون القصد والمقصود معا وهذا كما يتصور بقدم المقصود يتصور بحدوث تعلق القصد أيضا كما عليه أكثر المتكلمين على ما سيأتى ان قيل اذا كان كفاية قصد الواجب للمقصود بتعلقه لا يمتاز عن قصد دون قصدنا أيضا لا يتعلق الا عند وجود المقصود قلت ممنوع فان قصدنا قد يتعلق بما سيوجد فليتأمل لكن بقى بحث هو أن هذا الرد على ما قررناه لا يكون مضرا بالدعوى المذكورة التى هى أن القديم لا يستند الى المختار فتفطنه فانه دقيق وسيأتى ماله تعلق بذلك (قوله أى عدم القديم الخ) يعنى لما ثبت امتناع استناد القديم الى المختار ثبت أن ما ثبت قدمه امتنع عدمه وذلك لان القديم على تقدير ثبوته اما واجب لذاته أو مستند اليه بالايجاب بلا واسطة أو بواسطة قديمة وأياما

عدمه لأنه لما كان من مقتضيات الذات ولوازمه لزم من امكان عدمه عدم
الواجب وهو محال ﴿ خاتمة ﴾ زعمت الفلاسفة أن كل حادث أى موجود
بعد العدم مسبوق بالزمان و بنوا على ذلك قدم الزمان و بينوه بان سبق عدم
الشئ على وجوده لا يعقل الا بالزمان و بناء هذا البيان على ماذهبوا اليه
من أن أقسام (التقدم والتأخر والمعية) منحصرة بحكم الاستقراء فى خمسة لانها

كان يمتنع عدمه لما ذكره الشارح فان قيل لم لايجوز أن يتوقف صدوره عن الواجب
على حادث قلنا لانه حينئذ يكون حادثا والكلام فى القديم فان قيل القديم اذا امتنع
عدمه كان واجبا قلنا امتناع عدم الشئ لاينافى امكانه الذاتى لجواز أن لا يكون امتناع
عدمه لذاته بل لقيام علته الموجبة (ثم اعلم) أنهم قالوا لما كان الواجب عند
الاشاعرة بل أكثر المتكلمين فاعلا بالاختيار لاموجبا لايكون شئ من معلولاته قديما
ممتنع العدم عندهم وانما ذلك على رأى الفلاسفة لكن لقائل أن يقول قد سبق
أن صفات الله تعالى عند المتكلمين موجودة قديمة فاما أن يقولوا بأنها واجبة لذاتها
وهو باطل أومستندة الى الواجب بطريق الايجاب فلا يتم امتيازهم عن الفلاسفة
فى ذلك قلنا علة الاحتياج المؤثر عندهم هو الحدوث لا الامكان كما مر فصفات الله
وان كانت مفتقرة الى ذاته تعالى ليست آثاراله وانما يمتنع عدمها لكونها من لوازم
الذات لا آثاره ولى فى بيان هذا تحقيق جديد سديد سيأتى ان شاء الله تعالى ولو سلم
فالتأثير والتأثر انما يكون بين المتغايرين ولاتغاير عندهم بين الصفات والذات على مايأتى
مفصلا فتدبر (قوله لزم من امكان عدمه الخ) أى من امكانه بالنظر الى ذاته والافكل معلول
ممكن العدم بالنظر الى ذاته ولا يلزم من ذلك امكان عدم علته كما هو ظاهر (قوله و بينوه
الخ) حاصله أن الفلاسفة ادعوا قدم الزمان واستدلوا عليه بأنه لو لم يكن قديما
لكان حادثا وكل حادث مسبوق بعدمه وكل مسبوق بالعدم مسبوق به بالزمان اذ لا يعقل
فيه من أقسام السبق سوى هذا فظهر أن الضمير المنصوب فى بينوه اما راجع الى
قوله كل حادث أى موجود بعد العدم مسبوق الخ وهو ظاهر أو الى قدم الزمان

اما أن (تكون بالعلية أو بالطبع أو بالزمان أو الشرف أو الرتبة) فالتقدم والتأخر بالعليــة كتقدم حركة اليد على حركة المفتاح و بالطبع هو تقـدم المحتاج اليه على المحتاج لا بطـريق العليــة والتأثير و يكون بينهما اقتران واجتماع كتقـدم الجزء

فان المبين بالمبـين بشئ مبين بذلك الشئ فتأمله (قوله أو الشرف أو الرتبـة) وقـد يقال وجـه الضبـط هو أن المتقـدم والمتأخر ان لم يجتمعا فى الوجـود فبالزمان وان اجتمعـا فان كان بينهـما ترتيب بحسب الاعتبار فبالرتبـة والا فان لم يحج المتأخـر الى المتقدم فبالشرف وان احتاج فان كان بالتأثـير فبالعليـة والا فبالطبع وقـد يقال ان التقـدم بالرتبـة وبالشرف راجعان الى الزمان والزمانى راجع الى الطبـع وذلك لان معـنى تقدم مكان على آخر هو أن زمان الوصـول اليه قبل زمان الوصـول الى الآخر ومعنى تقدم الجنس على النوع أن زمان الاخذ والشروع فى ملاحظته قبل زمان الاخذ فى النوع وهكـذا والسابق من الاجزاء المفروضة للزمان معد لوجود اللاحق وشرط له كالحركة (قوله كتقدم حركـة اليد على الخ) قد يناقش فيـه بأنا لانسـلم استناد حركـة المفتاح الى حركـة اليد بل هـما معـلولان لامر آخر لكنه مناقشة فى المثال (قوله لا بطريق العليـة الخ) فالمشترك بينهما كون المتأخر محتاجا الى المتقدم فى التحقق من غير عكس والمميز هو أن المتقدم فى العلية مفيد لوجود المتأخر بخلافه فى الطبع ثم انه اذا اعتبر العلية التامة يكون التقدم والمتأخر بالعلية متلازمين وجودا وعدما وأما المتقدم بالطبع فلا يسـتلزم المتأخر وجودا بل عدما والمتأخر بالعكس وأما بالنظر الى وصفى التقدم والتأخر فبـين كل متقدم ومتأخر تلازم وجودا وعدما لكونهما متضايفين (قوله ويكون بينهما اقتران الخ) احتراز عن المتقدم الزمانى اذ ليس قيد الاحتياج مخرجا له لان التقدم بالزمان على ماسـبق فى وجه الضبط هو مالم يعتـبر فيه الاحتياج لا ما اعتبر

علی الكل و بالزمان كتقدم الاب علی ابنه و بالشرف كتقدم المعلم علی المتعلم و بالرتبة بان يكون المتقدم أقرب الی مبدإ محدود وهی اما (الحسية) بان يكون الحكم بالترتب وتقدم البعض علی بعض ماخوذا من الحس لكونه فی الامور المحسوسة (أو العقلية) بان يكون ذلك بحكم العقل لكونه فی الامور المعقولة وكل منهما يكون (وضعا) كتقدم الامام علی المأموم وتقدم بعض مسائل العلم علی البعض (أو طبعا) كتقدم الرأس علی الرقبة وتقدم الجنس علی النوع وقس علی هذا حال المعية ومعلوم أن تقدم عدم الحادث علی وجوده لعدم الاقتران بينهما ليس الا بالزمان فيلزم قدم الزمان والمتكلمون منعوا الحصر وقالوا ههنا قسم آخر مغاير للاقسام المتقدمة ذكره بقوله (أو بالذات) كتقدم

فيه عدم الاحتياج فتفطن (قوله كتقدم الاب علی ابنه الخ) لا يخفی أن التمثيل لا يصلح للتقدم بالزمان بالمعنی المذكور فی وجه الضبط المساوی لما يذكر فی وجه ضبط آخر من أن الزمانی هو مايكون وجود المتأخر فيه مشروطا بانقضاء وجود المتقدم فهو داخل فی قسم آخر من غير الزمانی فافهم فالتمثيل الصحيح له حينئذ هو نحو تقدم حادثة الطوفان علی حادثة يومنا فلعله أراد بالتقدم بالزمان مايكون التقدم فيه بالنظر الی الزمان سواء اجتمعا أولا كما هو مذكور فی بعض وجوه الضبط فحينئذ يصلح تقدم الاب علی الابن مثالا له فان المتقدم كان حاصلا فی زمان قبل زمان المتأخر وان أمكن اجتماعهما وكأن اختياره هذا المعنی لما أنه أظهر فی بناء قدم الزمان عليه من جانب الفلاسفة كما هو واضح (قوله كتقدم المعلم الخ) مما يكون فيه للتقدم صفة كمال (قوله ومعلوم ان تقدم عدم الحادث الخ) فيه ان هذا صريح فی انه أراد بالزمانی ماهو المذكور فی وجه الضبط الاول المساوی للثانی المعتبر فيه عدم الاحتياج فيفسد التمثيل له بما مر كما مر اللهم الا أن يقال جعل تقدم الحادث علی وجوده الممتنع اجتماعهما من التقدم بالزمان لا يكون نصا فی ارادة المعنی الاول بل ارادة المعنی الاخير لعمومه جائزة حينئذ أيضا فتأمل (قال أو بالذات الخ)

أجزاء الزمان بعضها على بعض فانه كما انه ليس بالعلية والطبع والشرف والرتبة لعدم الاقتران والاجتماع ليس بالزمان أيضا لان كلا من الامس واليوم مثلا زمان لا أمر يقع فى الزمان (فسبق العدم) اى عدم الحادث (على الحادث) بمعنى الموجود بعد العدم (لا يلزم أن يكون بالزمان ليلزم قدم الزمان) لجواز أن يكون من قبيل تقدم بعض أجزاء الزمان على بعض فان قيل التقدم والتأخر داخلان فى مفهوم أجزاء الزمان فان تقدم الامس على الغد ظاهر بالنظر الى نفس مفهومه ولا كذلك حال مفهوم عدم الحادث بالنسبة الى وجوده قلنا الحادث من حيث الحدوث أيضا كذلك اذ لا معنى له سوى ما يكون وجوده مسبوقا بالعدم (كما لا يلزم أن يكون له) أى للحادث (امكان استعدادى ليلزم قدم مادة له) وقد مر ذلك فتذكر ﴿فصل﴾ فى الامور العامة العارضة للموجودات الخارجية والذهنية

قال فى شرح المقاصد والمشترك بين التقدم بالعلية والتقدم بالطبع قد يقال له التقدم بالذات وقد يقال له التقدم بالطبع و يخص ما بالعلية باسم الذاتى اه ولعل ما بالذات بهذا المعنى أعم من أن يجتمع فيه قبل مع البعد أولا وفى عبارة بعضهم مايدل على ان التقدم بالذات مخصوص بما لا يجتمع فيه القبل مع البعد فعلى التقديرين تقدم أجزاء الزما بعضها على بعض من هذا القبيل ولهذا قال بعض العضلاء ان التقدم الزمانى بالحقيقة والذات هو الذى بين أجزاء الزمان وأما الذى يعرض للغير فهو بواسطته اذ لا معنى لتقدم الأب على الابن الا تقدم زمانه على زمانه (قوله لا أمر يقع فى الزمان الخ) يدل بظاهره على انه أراد بالتقدم بالزمان ماهو المعتبر بالنظر الى الزمان و بالجملة ففى الكلام نوع اضطراب لا يخفى على المتأمل فى سابقه ولاحقه (قوله فان قيل الخ) اشارة الى جواب منع يكاد أن يورد فى جعل تقدم الحادث على وجوده من قبيل تقدم اجزاء الزمان وحاصله ان ذلك الجعل ممنوع لجواز أن يكون التقدم بين أجزاء الزمان لاعتبار ذلك فى مفهوم المتقدم والمتأخر منها ولا كذلك عدم الحادث الخ حاصل الجواب ظاهر (أقول) هذا الورود انما يرد لو جعل أحدهما مقيسا والآخر مقيسا عليه واما لو جعلا داخلين فى التقدم

(الوحدة والكثرة) وهما (من المعانى الواضحة) البينة لكل أحد وتفسير الوحدة بعدم الانقسام والكثرة بالانقسام لفظى (ومقوليتهما) أى حملهما على أفرادهما (بالتشكيك) اما الوحدة فلان مفهومها متفاوت بالاولوية اذ الواحد بالشخص أولى بالوحدة من الواحد بالنوع وهو من الواحد بالجنس وأما الكثرة فلأن مفهومها فى كل عدم أشد منه فيما دونه وقد يتحد معروضهما بأن يكون واحدا من جهة وكثيرا من أخرى (فتكون جهة الوحدة) أى الجهة التى بها اتصف الكثير بالوحدة (مقومة) فتكون لا محالة ذاتية لكثير أى غير خارجة عنه وحينئذ اما تمام ماهيته وهو الواحد بالنوع أو جزؤها فان كان تمام المشترك بين

بالذات بالمعنى المذكور آنفا من غير اعتبار أصالة وتبعية بينهما فلا فدقق النظر (قوله البينة لكل أحد الخ) أقول توهم بعضهم ان الوحدة هى الوجود لما رآها مساوقة له لا بمعنى ان كل ماله وحدة فله وجود وبالعكس لكنه باطل ضرورة ان كلا من الوحدة والكثرة مغاير لكل من الوجود والماهية ونبهوا عليه بوجهين أحدهما انه يعقل ماهية كل شئ ووجوده من غير أن يعقل وحدته أوكثرته بل مع التردد فى ذلك كما يقطع بوجود الصانع ثم تثبت وحدته و يقطع بوجود الفلك وماهيته ثم تثبت كثرته وثانيهما انا اذا جمعنا مياه أوان كثيرة فى اناء واحد حتى صارت ماء واحدا أوفرقنا ماء اناء واحد فى أوان كثيرة حتى صار مياها كثيرة فقد زالت الوحدة والكثرة مع ان الوجود والماهية بحالهما كذا ذكره بعض المحققين (قوله وهو من الواحد بالجنس الخ) وهو من الواحد بالعرض وأيضا فالواحد بالشخص مما لا ينقسم أصلا أولى بالوحدة مما ينقسم الى أجزاء متشابهة وهو مما ينقسم الى متخالفة فافهم (قوله بأن يكون واحدا من جهة الخ) وذلك لامتناع أن يكون الشئ واحدا وكثيرا من جهة واحدة (قوله اى غير خارجة الخ) فسر الذاتية بهذا ليدخل النوع وغيره من الذاتيات (قوله وهو الواحد بالنوع الخ) أى الكثير الذى جهة وحدته تمام ماهيته هو الواحد الخ

مختلفة الحقائق فهو الواحد الجنسي قريبا كان كالحيوان بالنسبة الى افراده أو بعيدا كالجسم النامى والجسم والجوهر والافهو الواحد بالفصل كالناطق مقيسا الى أفراده وانما يغاير الواحد بالنوع بحسب الاعتبار دون الذات (أوعارضة) أى تكون جهة الوحدة أمرا عارضا للكثرة أى محمولا عليها خارجا عن ماهيتها فتلك الكثرة واحدة بالعرض اما بالموضوع ان كانت جهة الوحدة موضوعة بالطبع لتلك الكثرة كما يقال الكاتب والضاحك واحد فى الانسانية فان الانسان عارض لهما بمعنى انه محمول عليه خارج عن ماهيتهما وموضوع لهما بالطبع لانه معروض وهما عارضان أو بالمحمول ان كانت جهة الوحدة محمولة بالطبع على تلك الكثرة كما يقال القطن والثلج واحد فى البياض فان البياض محمول عليهما طبعا وخارج عنهما (أو) لا يكون جهة الوحدة ذاتية للكثرة ولا أمرا عارضا لها بأن لا تكون محمولة عليها أصلا فتكون (منتسبة) كوحدة نسبة النفس الى البدن ونسبة الملك الى المدينة فى التدبير فان للنفس تعلقا خاصا بالبدن بحسبه تتمكن من تدبيره دون غيره من الابدان وكذلك للملك تعلق خاص بمدينته بحسب ذلك يدبرها ويتصرف فيها دون غيرها من

(قوله كالحيوان وقوله كالناطق) مثالان للجنس والفصل لا للواحد الجنسى والواحد بالفصل وان كان السياق مقتضيا للتمثيل للاخيرين دون الاولين فافهم (قوله بحسب الاعتبار) وذلك لان زيدا وعمرا وبكرا وغيرهم مثلا كثرة واحدة تعتبر وحدتها تارة فى الانسانية وتارة فى الناطقية (قوله أى محمولا عليها الخ) أى يصح أن يحمل فى العقل على الكثرة لكن يكون بالطبع موضوعا لها أى موضوعا للكثرة حقيقة أو محمولا عليها أى عارضا للكثرة كذلك كيف ولو لم يعتبر ذلك كانت المنتسبة الآتية داخلة فى العارضة ضرورة ان المراد بالحمل أعم مما هو بالمواطأة كما هو فى شرح المقاصد

المدائن فهذان التعلقان نسبتان متحدتان فى التدبير الذى ليس مقوما ولا عارضا لشئ منهما بل هو عارض للنفس والملك واذا اعتبرت الوحدة بين النفس والملك فى التدبير كانت من الاتحاد فى العارض المحمول ثم الوحدة تتنوع بحسب مافيه من النوع والجنس وغيرهما ولكل نوع منها اسم خاص (وتسمى الوحدة فى الجنس) كوحدة الانسان والفرس فى الحيوان (مجانسة وفى النوع) كوحدة زيد وعمرو فى الانسان (مماثلة) فاذا قيل إنهما متماثلان كان معناه أنهما متفقان فى الماهية النوعية (وفى الكم) عددا كان أو مقدارا (مساواة وفى الكيف) كوحدة الجسمين فى الكون (مشابهة وفى الخاصة) والشكل كوحدة الماء والهواء فى الكرية (مشاكلة وفى الاطراف) كطاسين أطبق طرف أحدهما مع طرف الآخر (مطابقة وفى الوضع) كسطحى المحدب والمقعر لكل فلك بالنسبة الى ثخن ما بينهما (موازاة) ومحاذاة (وفى النسبة) والاضافة كزيد وعمرو اذا تشاركا فى بنوة بكر (مناسبة * ويمتنع اتحاد الاثنين) بأن يكون هنالك شيآن فيصيرا شيأ واحدا لا بطريق الوحدة الاتصالية كما اذا جمع الماآن فى إناء واحد والاجتماعية كما اذا امتزج الماء

(قوله فى التدبير الذى ليس مقوما الخ) لعل المراد من تعلق النفس بالبدن والملك بالمدينة هو ما يكون منشأ للتدبير ومبدأ له والا فالتدبير أيضا تعلق ونسبة للنفس والملك وحينئذ قوله ولا عارضا لشئ منهما اما أن يريد به ولا عارضا بالطبع للتعلقين كما هو المتبادر من قوله بل هو عارض للنفس الخ وكان الاولى أن يزيد عليه ولا معروضا واما أن يريد به ولا خارجا محمولا كما يقتضيه ما سبق من تفسير عارضة و رد المنع بانه خارج محمول لما مر من ان المراد من الحمل أعم من المواطأة اللهم الا أن يراد هذا مع اعتبار كونه معروضا أو عارضا بالطبع أو يقال ان المراد من الحمل هو ما يكون بالطبع وان كان أعم من المواطأة كما أشرنا اليه فتدبر (قوله لا بطريق الوحدة الاتصالية) الواحد الاتصالى ما هو متشابه الاقسام والاجتماعى ما هو متخالفها

والتراب فصار طينا أو الكون والفساد كصيرورة الماء هواء فانه جائز بل واقع بأن يصير أحدهما الآخر الصائر بعينه اياه وامتناعه مدرك (ضرورة والاستدلال عليه بأن اختلاف الماهيتين أو الهويتين ذاتى لا) يعقل أن (يزول) اذ لكل شئ خصوصية ماهو بها هو فمتى زالت الخصوصية لم يبق ذلك الشئ (ليس) هذا الاستدلال (بأوضح من المدعى و) الاستدلال (بأنهما) بعد الاتحاد (اما موجودان) كانا اثنين (أو معدومان) كان فناء لهما (أو مختلفان) كان فناء لاحدهما وبقاء للآخر (ف)على كل تقدير

وقد يقال الواحد بالاتصال لمقدارين يلتقيان عند حد مشترك كضلعى الزاوية ولجسمين يتلازم طرفاهما بحيث يتحرك أحدهما بحركة الآخر سواء كان امتزاجهما طبيعيا كاللحم مع العظم أولا كأجزاء السلسلة وقد يقال الواحد بالاجتماع لما جعله الوضع والاصطلاح واحدا كالدرهم الواحد فانه عبارة عن مقدار مخصوص من الموزونات سواء كانت أجزاؤه متصلة أو منفصلة متشابهة أو متخالفة كذا ذكره بعضهم (قوله لم يبق ذلك الشئ الخ) فاذا زالت خصوصية كل منهما لم يبق كل منهما فلم يبق الا تثنيته والاختلاف الذى هو ذاتى للاثنين وان قيل زوال الخصوصية منهما انما يستلزم زوال الاثنينية المخصوصة لا مطلق الاثنينية لجواز قيام خصوصيتين أخريين مقام الاوليين وهو لا يوجب زوال مطلق الاختلاف فلم يتخلف ذاتى الشئ عنه (قلت) الكلام فى زوال الخصوصية بسبب الاتحاد وزوالها بذلك مستلزم لزوال مطلق الاختلاف وهو يستلزم زوال ذاتى الشئ عنه فيكون محالا (قوله ليس هذا الاستدلال الخ) أقول عبارة المصنف فى شرح المقاصد مغايرة لما هنا نوع مغايرة حيث قال فيه واعترض بأنه ان كان استدلالا فنفس المتنازع وان كان تنبيها فليس أوضح من الدعوى اذ ربما يقع الاشتباه فى كون الاختلاف ذاتيا ممتنع الزوال دون امتناع اتحاد الاثنين انتهى فتأمل ان قيل يفهم من هذا أن الدعوى اعتبر فيها قيد الاتحاد دون التثنية فيكون مطلقا والمطلق أوضح من المقيد قلت قد سبق ان الكلام فى الزوال بالاتحاد فهو أيضا مقيد

(لا اتحاد) بالمعنى المتنازع (مدفوع) هذا الاستدلال (بأنهما موجودان لكن لا بوجودين حتى يكونا اثنين بل (بوجود واحد) ولما لم يكن هذا كافيا في الدفع لورود أن ذلك إما أحد الوجودين الاولين فيكون فناء لاحدهما وبقاء للآخر أو غيرهما فيكون فناء لهما وحدوث ثالث أردفه بقوله (هو نفس الوجودين الصائرين واحدا) وامتناع اتحاد الوجودين ليس بأوضح من امتناع اتحاد الاثنين على الاطلاق فلم يكن التفصي الا بان الحكم بامتناع اتحاد الاثنين ضروري (و) اعلم أن للكثرة خواص منها (الغيرية) وهي

بالاتحاد بل بقيد الذاتي الممتنع الزوال فهو أخفى من الدعوى ولذا قال ربما يقع الاشتباه فيه دون الدعوى فتدبر فانه دقيق جدا (قوله مدفوع هذا الاستدلال الخ) أى بأنا لا نسلم أنهما لو كانا موجودين كانا اثنين لم لا يجوز أن يكونا موجودين لكن لا بوجودين اه (قوله وامتناع اتحاد الوجودين الخ) جواب عما يرجع به المستدل على الدافع بالابطال بأن اتحاد الوجودين ممتنع ضرورة وحاصل الجواب ظاهر (ثم أقول) لا يخفى أنه بعد اعتبار اتحاد الاثنين لا يتجه الترديد المذكور بأنهما اما موجودان كانا اثنين الخ اذ للخصم أن يقول هما موجودان اتحدا فتأمله جدا (قوله للكثرة خواص الخ) ولها أحكام منها أن أول مراتب العدد هو الاثنينية بمعنى أن الاثنين عدد دون الواحد لصدق الكم المنفصل عليها دونه ومنها أن الاعداد أنواع مختلفة لاختلاف لوازمها بالزوجية والفردية وغيرهما ومنها أنها متألفة من الآحاد فأجزاء العشرة مثلا هو الواحد عشر مرات لا خمسة وخمسة مثلا اذ لا رجحان لغير الواحد لذلك فانه يترجح بأنه لا اقل منه وبأن مجرد زيادة الواحد يوجب حصول نوع آخر من العدد ومنها أنها غير متناهية لان كل عدد يفرض فانه يمكن زيادة واحد مثلا عليه ومنها أنها أمور اعتبارية متحصلة في العقل دون الخارج لانا اذا اعتبرنا انضمام واحد في المشرق الى واحد في المغرب حكم العقل بحصول الاثنينية لهما من غير أن يحصل لهما أمر بحسب الخارج (قوله منها الغيرية الخ) أى لا تتصور الغيرية الا في المتعدد وانما الخلاف في العكس وهو أن التعدد هل يستلزم

(نقيض هو هو) فان الشئ بالنسبة الى الشئ ان صدق أنه هو فعينه والا فغيره

الغيرية أولا نعم يستلزمها عند من يقول انها نقيض هو هو ولا يستلزمها عند من يخصها بما يأتى قريبا (قوله نقيض هو هو الخ) وههنا دقيقة هى ان الغيرية كما صرح به فى شرح المقاصد فيها اضافة بها تصير أخص من النقيض بحسب المفهوم لان الغيرين هما الاثنان من حيث ان أحدهما ليس هو الآخر فحينئذ تفسيرها بالنقيض تفسير بالأعم وأيضا يندفع بهذا ماأورد على القائلين بأن الصفة مع الموصوف ليست عينه ولاغيره من أنه ليس بمعقول لاستلزامه ارتفاع النقيضين وذلك لانه لما كانت الغيرية أخص من النقيض لايكون سلب العينية والغيرية عن الشيئين مستلزما لارتفاع النقيضين بل لارتفاع الشئ والاخص من نقيضه وهو ليس بمحال فلا حاجة حينئذ فى دفع ذلك الايراد الى تخصيص الغيرين بما سيأتى من الشيخ الاشعرى ويمكن أن يقال لما ذكر المصنف أيضا فى شرح المقاصد أن تلك الحيثية لازمة فى نفس الامر ربما يشعر بها مفهوم النقيض ولذا أطلقوا القول بأن الغيرين هما الاثنان أو الشيئان وبان الغيرية هى نقيض هو هو وصح تفسير أحدهما بالآخر واحتيج الى التخصيص المذكور فاية أمل جدا (قوله فان الشئ بالنسبة الى الشئ الخ) أقول ههنا تدقيق لابد من التعرض له تشحيذ الأذهان الطالبين وان لم يكن حريا بذوق الفضلاء وهو ان المراد من كل من الشيئين اما غير الآخر أو عينه أو أعم من أن يكون عينه أو غيره وارادة كل من الاولين ظاهرة البطلان للزوم تقسيم الشئ الى نفسه وغيره فيهما مع لزوم اعتبار تخلل النسبة بين الشئ ونفسه فى الثانى خاصة وكلاهما باطل بقى أن يراد الثالث أى الاعم المطلق كما يقال ذلك فى كل مقسم فى التقسيمات الواقعة لاندفع محذور قسمة الشئ الى نفسه وغيره لكنه لاتجدى تلك الارادة ههنا فانه اذا أريد من كل منهما الاعم يكون المراد منهما واحدا فيعود المحذوران كما أنهما يلزمان على تقدير ارادة كون كل عين الآخر والجواب أن المراد هو الثالث ولانسلم لزومهما فان ارادته انما تستلزم اتحادهما وعينيتهما بالعنوان أعنى مفهوم الشيئية المطلقة من حيث نفسه لامن حيث صدقه على الاشياء والقسمة الى العين والغير وكذا تخلل النسبة بينهما ليسا ملحوظين بالحيثية

فان كان بحسب المفهوم فبحسب المفهوم كما فى نسبة الانسان الى البشر والى الناطق وان كان بحسب الذات فبحسب الذات كما فى نسبة الانسان الى الكاتب والحجر هذا ما عليه الجمهور (وقد يخص الغيران بموجودين) فيخرج المعدومان وكذا المعدوم والموجود ومبناه على أن التغاير وجودى لا يتصف به المعدوم وأنه لا تمايز بين الاعدام (يجوز انفكاكهما) أى انفكاك كل منهما عن الآخر

الاولى حتى يلزم ما ذكر بل بالحيثية الثانية وهما من هذه الحيثية أعنى من حيث صدق عنوانهما على الاشياء ليست النسبة بينهما العينية بل النسبة العامة الصادقة تارة بالعينية وأخرى بالغيرية فلا محذور أصلا على أنا نمنع امتناع اعتبار النسبة بين الشئ ونفسه كيف ويصح أن يقال الشئ بالنسبة الى نفسه يصدق عليه أنه هو غايته أنها نسبة بالعينية لا الغيرية فتدبر جدا (قوله فان كان بحسب المفهوم الخ) أقول لم يذكروا الاتحاد بحسب المفهوم والذات معا لان الاتحاد بحسب المفهوم يستلزمه بحسب الذات وكذا لم يذكروا التغاير بحسبهما معا لان التغاير بحسب الذات يستلزمه بحسب المفهوم فافهم (قوله كما فى نسبة الانسان الى البشر الخ) فانهما متحدان مفهوما وكان ذلك مستلزما لاتحادهما ذاتا (قوله والى الناطق الخ) فانهما غيران مفهوما وان اتحدا ذاتا (قوله نسبة الانسان الى الكاتب) فانهما متحدان ذاتا وان تغايرا مفهوما (قوله والحجر الخ) فانهما متغايران ذاتا وكان ذلك مستلزما لتغايرهما مفهوما (قوله وانه لا تمايز بين الاعدام الخ) ان أراد أن مبنى الخروج على كلتا المقدمتين معا فيرد أن الاولى كافية فى ذلك وان أراد أن كلا منهما كافية فيه فيرد أن الثانية مخصوصة بالمعدومين يدل عليه ما صرح به فى شرح المقاصد بقوله وأما التعليل بأنه لا تمايز بين الاعدام فيخص المعدومين فتدبر (قوله أى انفكاك كل منهما الخ) وذلك لان قوله عن الآخر يجعل قوله انفكاكهما نصا فى ذلك فافهم وأما انه هل يلزم الانفكاك من الجانبين كما هو صريح هذه العبارة أو يكفى الانفكاك من جانب كما يشعر به عبارة آخرين

والمراد جواز الانفكاك بحسب التعقل دون الخارج فلا يرد أن العالم والصانع متغايران ولا يجوز انفكاكهما لامتناع وجود العالم بدون الصانع لأنه كما يمكن أن يعقل وجود الصانع بدون العالم كذلك يمكن أن يعقل وجود العالم ولا يعقل وجود الصانع بل يطلب بالبرهان وبعد أورد أنه لا انفكاك بين المتضايفين بحسب التعقل فيلزم أن لا يكونا متغايرين والتزموا ذلك وقالوا انهما من حيث انهما متضايفان ليسا موجودين والغيران لابد أن يكونا موجودين (فالجزء مع الكل ليس هو) أي عينه وهو ظاهر وهو من استعارة المرفوع إلى المنصوب (ولا

(قوله ولا يجوز انفكاكهما) وذلك بأن يكون لكل منهما وجود على حدة بأن لا يكون قائما به أو بتقوماته فلا يرد العالم والصانع لأن لكل منهما وجودا على حدة غير قائم أحدهما بالآخر ولا متقوما به بخلاف الجزء والكل والصفة مع الموصوف وهذا التوجيه أولى اهـ منه «مد ظله»

فيأتي البحث عنه (قوله والمراد جواز الانفكاك الخ) تحقيق المقام يقتضي بسطا في الكلام قال في شرح المقاصد ماحاصله ان المتقدمين من أهل السنة قالوا ان التعدد لا يستلزم التغاير ولذا فسروا الغيرين بموجودين جاز انفكاكهما فخرج المعدومان والمعدوم والموجود ودخل الجسمان وان فرضا قديمين لانهما ينفكان بأن يوجد أحدهما في حيز لا يوجد فيه الآخر وكذا الصفة المفارقة مع موصوفها فانه يوجد الموصوف وتنعدم الصفة فجواز الانفكاك أعم من أن يكون بحسب الحيز أو بحسب الوجود والعدم وهذا التقرير مشعر بأن الصفة التي قالوا انها ليست عين الموصوف ولا غيره هي اللازمة النفسية بل القديمة كعلم الصانع وقدرته بخلاف نحو سواد الجسم وان دل التمسك الآتي بقوله ولذا صح ما في الدار غير زيد الخ على أن المراد هو الصفة مطلقا ومشعر أيضا بأنه يكفي في التغاير الانفكاك من جانب فلا يرد ما قيل

غيره) لانه وان جاز وجود الجزء بدون الكل لكنه يمتنع عكسه (وكذا الصفة مع الموصوف) ليست هو ولا غيره لانه وان جاز وجود الموصوف مع عدم الصفة لكن امتنع عكسه (ولذا) الذى ذكر من عدم كون الجزء غير الكل وعدم كون الصفة غير الموصوف (يصح ما فى الدار غير زيد وغير عشرة مع أن فيها الاجزاء والصفات الغير المحمولة) فانك اذا قلت ليس فى الدار غير زيد وكان زيد القائم فيها كنت صادقا ولو كانت الصفة غير الموصوف لكنت كاذبا وورد بأن المراد غيره من افراد الانسان والالزم أن لا يكون ثوب زيد غيره وهو باطل وكذلك فى الجزء مع الكل فانك اذا قلت ليس فيها غير

(قوله وكذلك فى الجزء مع الكل الخ) وكذا الحكم بين الجزء والكل لان المراد جميع الاجزاء التى هى عين الكل فى الخارج لا بحسب المفهوم اه منه

إن التعريف ليس بجامع لان العالم والصانع متغايران ولا يجوز انفكاكهما لامتناع وجود العالم بدون الصانع كما ذكره الشارح « مد ظله» وذلك لانه يمكن عدم العالم مع وجود الصانع وهو كاف على ما نقل عن الآمدى الا أنه اعترض بأنه حينئذ لا يكون مانعا اذ يدخل فيه الجزء مع الكل والموصوف مع الصفة لامكان وجود الجزء مع عدم الكل ووجود الموصوف مع عدم الصفة وأخذ بعضهم بما اختاره الشارح «مد ظله » هنا من أن المراد جواز الانفكاك من الجانبين لكن بحسب العقل دون الخارج فيندفع عدم الجامعية فانه كما يمكن تعقل وجود الصانع بدون العالم يمكن أن يعقل العالم بدون الصانع بل يطلب بالبرهان ويؤيده ما نقل عن بعض المعتزلة من أن الغيرين هما اللذان يصح أن يعلم كل منهما مع الجهل بالآخر لكن يرد حينئذ أن العالم من حيث انه معلول ومصنوع لا يمكن أن يعقل بدون الصانع فيلزم أن لا يكونا متغايرين وأجيب بأن المعتبر فى التغاير هو الانفكاك بحسب الذات والحقيقة لا بحسب الاضافات

العشرة على تقدير الصدق يحكم بثبوت الخمسة فيها ولو كان الجزء غير الكل لم يكن كذلك وردّ بأن المراد نفي عدد فوق العشرة * واعلم أن مشايخنا لما قالوا بوجود صفات قديمة لزمهم القول بتعدد القدماء وباثبات قديم غير الله فحاولوا التفصي عن ذلك بنفي المغايرة بين الصفة والذات وكذا بين الصفات والظاهر أن هذا انما يرفع قدم غير الله لا تعدد القدماء وتكثرها الا أن الذات مع الصفة وكذا

والاعتبارات والعالم من هذه الحيثية من قبيل المضاف وليس بموجود وأما باعتبار ذاته فوجود يمكن تعقله بدون تعقل الصانع (وأقول) اذا كان المعتبر هو الانفكاك بحسب الذات تكون الصفة مع الموصوف وكذا الجزء مع الكل متغايرين ضرورة جواز تعقل حقيقة كل بدون الآخر فقول الشارح «مد ظله» فيما بعد لانه وان جاز وجود الجزء بدون الكل لكنه يمتنع عكسه وكذا قوله وان جاز وجود الموصوف مع عدم الصفة الخ غير صحيح على تقدير ارادة جواز الانفكاك من الجانبين بحسب التعقل لانه ان أريد ذاتهما وحقيقتهما فيجوز تعقل كل بدون الآخر وان أريد مع اضافة الصفتية والموصوفية والجزئية والكلية فيمتنع انفكاكهما من الجانبين ان قيل لعلهم أرادوا أنهما من حيث الاضافة ليسا متغايرين قلنا لا اختصاص حينئذ بالصفة والموصوف والكل والجزء بل كل متضايفين كذلك مع أنهم أخرجوا المتضايفين مطلقا بقيد الوجود من غير احتياج الى اعتبار جواز الانفكاك وبالجملة لا خفاء في عدم التئام سابق الكلام بلاحقه وعدم صحة كلام المتن على ما حمله عليه «مد ظله» فالحق الحقيق بالقبول هو ما حرر في بعض رسائله وحاصله أن الأشعري رحمه الله ومن تابعه لما قالوا بوجود صفات قديمة حقيقية لله تعالى واعترض عليهم بلزوم تعدد القدماء حاولوا التفصي عن ذلك كما سيصرح به الشارح «مد ظله» بقولهم ان الصفات ليست عين الذات ولا غيره ولما كان هذا بظاهره حكما بارتفاع النقيضين خصصوا الغيرين دفعا له بالموجودين اللذين يجوز انفكاكهما ثم لما كانت العبارة مجملة أخذ كل بما أخذ منه فمنهم من فسرها بجواز الانفكاك من الجانبين ومنهم من اكتفى بجانب وكل منهما اعتبر

الصفات بعضها مع بعض وان لم تكن متغايرة لكنها متعددة متكثرة قطعا اذ التعدد انما يقابل الوحدة (فليس المعنى) لما ذكروه من أن الشئ بالنسبة الى الشئ قد يكون لا عينه ولا غيره (انه لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الموجود) كما قاله صاحب المواقف لان كلامهم فى أجزاء غير محمولة كالواحد من العشرة وفى صفات هى مبادى المحمولات كالعلم والقدرة لا فى المحمولات كالعالم والقادر كما يشعر به

(قوله وفى صفات هى مبادى الخ) ويمكن أن يقال المراد من الصفة فى قولهم الصفة مع الموصوف غيره بحسب المفهوم وعينه بحسب الوجود الصفة القديمة دون الحادثة لانها التى يمتنع انفكاك الموصوف عنها دون الحادثة فحينئذ سواء أريد بها المحمولة أو المبدأ تكون لا غيرا بحسب الذات ولا عينا بحسب المفهوم لان التحقيق ان العلم القديم مثلا عين الذات بخلاف الحادثة فانها ليست كذلك أما اذا أريد منه المبادى فظاهر وأما اذا أريد المحمولات فلان المراد من العالم حينئذ هو الذات المتصف بالعلم الزائد وانه غير الذات المجردة عن العلم بحسب الوجود أيضا اه منه

تارة بحسب العقل وتارة بحسب الخارج فلزمهم تارة خروج الموصوف مع الصفة مطلقا وكذا الجزء مع الكل وتمسكوا بالشبه الواهية اللغوية والعرفية وتارة خروج الصفة اللازمة فقط وتارة خروج القديمين مطلقا فاضطربت كلماتهم كما ترى غاية الاضطراب والحق أن كلامهم انما هو فى الصفات أى المعانى التى لا تقوم بنفسها ويمتنع انفكاكها عن محلها موجودة وتعدد القدماء انما يمتنع اذا كانت متغايرة بحيث يجوز انفكاكها موجودة قائمة بنفسها فينحصر الغيران اللذان يمتنع قدمهما فى الموجودين اللذين يجوز انفكاك كل منهما موجودا فحينئذ لا شك أن الموصوف مع الصفة لا يصدق عليهما الغيران المنفكان بالمعنى المذكور اذ يمتنع انفكاكهما موجودين ضرورة عدم تحقق الحال منفكا عن محله فلا امتناع فى كونهما قديمين ضرورة أن احتياج أحدهما الى الآخر يشهد بأن القديم

قوله الغير المحمولة لكن لايخفى أن فى القول بزيادة الصفات على الذات بحسب الوجود شناعة لا يقبلها العقل السليم اذ يلزم إما كون الواجب موجبا بالنسبة الى الصفات أو تعدد الواجب تعالى عن ذلك فالحق ما قاله صاحب المواقف وأن كل

بالحقيقة هو أحدهما المحتاج اليه فقط فلا تعدد للقديم حقيقة بخلاف مالو كان القدماء مستقلين اذ ليس فيهما مايرجع احتياج أحدهما الى الآخر فيمتنع قدمهما فهذا هو مراد الشيخ وأتباعه فحينئذ يدخل فى الغيرين المذكورين العالم والصانع والجوهران والجسمان والجزء والكل يشهد بذلك مااشتهر عنهم أن تعدد القدماء انما يمتنع فى الذوات دون الصفات كما سيأتى فى الالهيات بأنا نقول ذاك ليس تخصيصا للغيرين بما اشتهر ليرد عليهم أن ذلك التخصيص من وظائف الخطابيات فلا تليق بالعلوم العقلية فان قولهم صفات الله ليست عينه ولا غيره أرادوا به أنها ليست غيرا يمكن انفكاكه عنه تعالى فيوجب قدمها التعدد الباطل لأنها ليست غيرا مطلقا فتأمله فانه لاتجده لغيرنا فاسلك به فى سلك نظائره السابقة واللاحقة (قوله فحاولوا التفصى عن ذلك الخ) أقول هذا هو ماذكره المصنف فى شرح المقاصد بل هو متفق الاكثرين لكن قد عرفت منا أنهم انما حاولوا التفصى عن التعدد الباطل لاعن مطلق تعدد القدماء وأيضا انما حاولوا ذلك بنفى المغايرة المضرة التى يمكن انفكاك الغيرين فيها لابنفى مطلق المغايرة التى يلزمها مطلق التعدد فتأمله (قوله اذ يلزم اما كون الواجب موجبا الخ) قد سبق مما نقلناه من شرح المقاصد أن علة الاحتياج الى المؤثر لما كان عند جمهور المتكلمين هو الحدوث لا الامكان لاتكون صفات الله آثارا له تعالى وان كانت مفتقرة الى ذاته تعالى بالقيام ولا يكون ذاته تعالى موجبا بالنسبة اليها كما لايكون مختارا ولنا فى هذا المقام تحقيق جديد سيأتى ان شاء الله تعالى كما مرت الاشارة اليه (قوله فالحق ماقاله صاحب المواقف الخ) أقول حبذا التوفيق الذى أفاده الشارح «مدظله» لكن لايوافق ماعليه الجمهور من أن الشيخ وأتباعه قائلون بزيادة صفات الواجب

الكلام فى مبادى المحمولات لان العلم مثلا مع الذات لاهو بحسب المفهوم فان مفهوم العلم هو مبدأ الانكشاف بخلاف مفهوم اسم الذات ولا غيره بحسب الوجود فانه فى الواجب هو الذات بحسب الوجود وكذا باقى أسماء الصفات مع الذات و بعضها مع بعض فحينئذ لاخلاف بين من نفى الصفات ومن أثبتها الا بحسب اللفظ ولا يرد عليه شئ فتدبر فيه فانه مهم (و) منها (التماثل) وهو (الاشتراك فى الصفات

(قوله بخلاف الخ) وهذا موافق لما أفاده بعض المحققين فى رسالة مفردة لمسئلة العلم فراجعها اه منه

(قوله وكذا باقى الخ) وكذا الحكم بين الجزء والكل لان المراد بجميع الاجزاء التى هى عين الكل فى الخارج لا بحسب المفهوم اه منه

على ذاته ولا يوافق ما اشتهر من تخصيص الغيرين بالموجودين المذكورين فانه يدل على أن كلامهم فى مطلق الصفات مع موصوفاتها ونفى الاتحاد والتغاير على هذا التدقيق مخصوص بصفات الواجب فقط وأيضا محاولة التفصى عن تعدد القدماء بقولهم ليست عينه ولا غيره يفيد بظاهره أنهم جعلوا صفات الله تعالى زائدة على ذاته والا لم تكن حاجة الى هذا التفصى اللهم الا أن يقال هذا اختراع من الشارح لبيان ماذهب اليه الشيخ وأتباعه ومنع لما فهم الجمهور من مذهبهم فتدبره ولعل الامر بالتدبر من الشارح للاشارة الى جميع ماذكر *ثم اعلم أنه نقل منه «مدظله» ههنا حاشية تدل على جريان هذا التدقيق فى الجزء والكل أيضا وهى هذه ونفى التغاير بين الجزء والكل بحسب الوجود انما هو بين الكل وجميع الاجزاء انتهى أقول انما يتم عدم التغاير بينهما بحسب الوجود اذا أريد من جميع الاجزاء المجموع من حيث الجمع أى مفاد الكل المجموعى لا الافرادى كما هو ظاهر وحينئذ لا نمنع التغاير بحسب المفهوم بين الكل وجميع الاجزاء بهذا المعنى كما لا يخفى نعم لو أريد مفاد الكل الافرادى يتغايران بحسب المفهوم والوجود معا فتفطنه

النفسية) هى الصفات الثبوتية الدالة على نفس الذات دون معنى زائد عليها ككون الجوهر جوهرا وذاتا ويقابلها الصفات المعنوية وهى الصفات الثبوتية الدالة على معنى زائد على الذات ككون الجوهر حادثا وقابلا للأبعاد (ولذا) الاشتراك (يسد كل منهما) أى من المتماثلين (مسد الآخر) فى الاحكام الجائزة والواجبة والممتنعة (واختلف فى لزوم تغايرهما) كل مبنى قول المخالف على تخصيص الغيرين كما مر والا فيرد عليه أنه لا تعدد حينئذ فلا تماثل (و) فى (امتناع اجتماعهما) فى محل واحد اذا كانا من قبيل الاعراض لنا أن العرضين اذا اشتركا فى الماهية والصفات النفسية لم يتمايزا الا بالمحل لان تشخص العرض

(قوله الدالة على نفس الذات) قال فى شرح المقاصد ما حاصله ان الصفات النفسية مالا يحتاج الوصف به الى تعقل أمر زائد على الذات كالانسانية للانسان والوجود والشيئية له فافهم والمعنوية بخلافها كالحدوث والتحيز ونحوهما (قوله مسد الآخر فى الاحكام الخ) قال فى شرح المقاصد ومن لوازم الاشتراك فى الصفات النفسية أمران أحدهما الاشتراك فيما يجب ويمتنع ويجوز ثانيهما أن يسد كل منهما مسد الآخر انتهى ان قيل اعتبار الاول يغنى عن الثانى فانه اذا اشتركا فى الاحوال الثلاث فقد يسد كل مسد الآخر قلت المراد من الثانى المساواة كما لا يخفى على المتأمل فى الامثلة الواقعة فى شرح المقاصد ولا شك أن الاشتراك فى الاحوال الثلاث لا يستلزمها ولذا قيل ان زيدا وعمرا لو اشتركا فى الصفة وكان بينهما مساواة فى ذلك بحيث ينوب أحدهما مناب الآخر صح القول بأنهما مثلان والا فلا وكذا قال النبى صلى الله عليه وسلم الحنطة بالحنطة مثلا بمثل وأراد به الاستواء فى الكيل فظهر أن الشارح «مد ظله» اقتصر فى ذلك على واحد من الامرين ولا وجه له إن قيل صنيع الشارح أولى لان الاشتراك فى الصفات النفسية انما يلزمه الاشتراك فى الاحوال الثلاث دون المساواة (قلت) نعم لكن مراد المصنف هو أن التماثل فى عرفهم انما يتحقق فيما تحقق فيه الامران فما سبق آنفا من قول المصنف ومن لوازم الاشتراك الخ اما أن يريد بالاشتراك

بالمحل فلو اتحد المحل أيضا ارتفعت الاثنينية فلا تماثل لأنه فرع الاثنينية لكنه
قال فى شرح المقاصد ورده ذا بالمنع لجواز أن يختص كل بعوارض مستندة الى
أسباب مفارقة (و) منها (التضاد) وهو (كون المعنيين بحيث يستحيل
لذاتيهما اجتماعهما فى محل واحد من جهة واحدة) المراد بالمعنى ما يقابل
العين أى ما لا يكون قائما بنفسه واحترز به عن العينين والعين مع المعنى والعدمين
والعدم مع الوجود وظاهر التعريف يتناول القديم والحادث اذا كانا معنيين
كعلم الله وعلم زيد اذ لا اشعار فيه باشتراط التوارد على محل واحد وقد يقال أن

المذكور فيه التماثل أو يريد باللوازم القيود المعتبرة فيه فليتدبر وحينئذ كان الاولى أن
يقول فى هذا المتن بدل قوله ولذا يسد الخ بحيث يسد الخ وبالجملة المتماثلان وان
اشتركا فيما ذكر لابد من اختلافهما بجهة أخرى ليتحقق التمايز الذى يتوقف عليه
التماثل فما نسب الى الشيخ رحمه الله من أنه يشترط فيه التساوى من كل وجه
لعله أراد به التساوى فى الجهة التى بها التماثل ضرورة أن أهل اللغة مطبقون
على صحة قولنا زيد مثل عمرو فى الفقه اذا كان يساويه فيه وان اختلفا فى كثير من
الاوصاف كذا قالوا (قوله فلو اتحد المحل الخ) والجواب بأن عدم الامتياز لا يدل
على الاتحاد وارتفاع الاثنينية بل على عدم العلم بالاثنينية ليس بشئ لان ماذكر من
الاستدلال على تقدير تمامه يفيد عدم الامتياز فى نفس الامر لا عند العقل فقط (قوله
مستندة الى أسباب مفارقة الخ) قال فى شرح المقاصد وبهذا يمنع ماذكر فى الحل
من أن نسبة العوارض الى كل منهما على السوية فلا تعرض لاحدهما خاصة بل لكل
منهما وحينئذ لا يبقى الامتياز انتهى ثم قد يستدل على امتناع اجتماع المثلين بأنه لوجاز
لجاز لمن له علم نظرى بشئ أن ينظر لتحصيل العلم به اذ لا مانع سوى امتناع
اجتماع المثلين وقد يجاب بمنع الملازمة لجواز مانع آخر كانتفاء شرط النظر وهو عدم
العلم بالمطلوب فتأمل وتمسكت المعتزلة فى وقوع الاجتماع بأن الجسم يعرض له سواد
ثم آخر وهكذا الى أن يبلغ غايته وأجيب بأن السوادات المتفاوتة فى الشدة والضعف
مختلفة فيعرض فى كل آن للجسم الذى يشتد سواده نوع آخر (قوله والعدمين الخ)

معنى امتناع الاجتماع أنهما يتواردان على محل ولا يكونان معا فيخرج مثل ذلك لان محل القديم قديم فلا يتصف بالحادث وبالعكس ولان القديم لا يزول عن المحل حتى يرد عليه المقابل وقوله لذاتيهما احتراز عن مثل العلم بحركة الشيء والعلم بسكونه فى آن واحد بمعنى العلم بأنه متحرك والعلم بأنه ساكن فانهما لا يجتمعان لكن لا لذاتيهما بل لامتناع اجتماع الحركة والسكون المعلومين وانما قلنا بمعنى العلم بأنه متحرك والعلم بأنه ساكن لأن تصور حركة الشيء وسكونه ممكن وقوله بحيث يستحيل اجتماعهما فى محل واحد احتراز عن مثل السواد والحلاوة مما يمكن اجتماعهما فى محل واحد وقوله من جهة واحدة احتراز عن خروج مثل الصغر والكبر وكذا القرب والبعد فانه لا يمتنع اجتماعهما عند اختلاف الجهة ويمتنع عند اتحاد الجهة كما اذا اعتبر اضافتهما الى معين ككون واحد صغيرا وكبيرا بالنسبة الى زيد وربما يعترض على تعريف المتضادين

ولذا قالوا بعدم التضاد فى الاحكام وسائر الامور الاضافية لكونها أمورا اعتبارية لا تحقق لها فى الاعيان (قوله لان تصور حركة الشيء الخ) ولذا يصح الحكم باستحالتهما (قوله احتراز عن خروج مثل الصغر الخ) ولقد أحسن الشارح «مد ظله» بزيادة لفظ الخروج ليسلم مما أورد على البعض حيث قال واحترز بقيد جهة واحدة عن مثل الصغر والكبر على الاطلاق فانهما لا يتضادان وان امتنع اجتماعهما فى الجملة أى وقت اعتبار اضافتهما الى معين واعترض عليه فى شرح المقاصد بأنه لا خفاء فى أنه لا حاجة الى هذا القيد لان مطلق الصغر والكبر لا يمتنع اجتماعهما وعند اتحاد الجهة يمتنع ذلك فالاقرب أن القيد احتراز عن خروج مثل ذلك انتهى أقول لعل البعض أراد ان مثل ذلك اذا اعتبر من حيث الاطلاق كان خارجا من التضاد واذا اعتبر من حيث الاضافة الى معين كان داخلا فيه ومتجها لكن الاقرب وهو ان مثل ذلك معدود من التضاد لصدق التعريف عليه ولعل لفظ الاقرب اشارة

بالمتماثلين كالسوادين عند من يقول بامتناع اجتماعهما ويجاب بأن اتحاد المحل شرط فى التضاد ولا تماثل الا عند اختلاف المحل ثم ماذكر من معنى الغيرية والتماثل والتضاد على اصطلاح المتكلمين (وعند الفلاسفة كل اثنين غيران) فان كانت الاثنينية بالحقيقة فبالحقيقة أو بالعارض فبالعارض أو بالاعتبار فبالاعتبار ف(ان اشتركا فى تمام الماهية) كزيد وعمرو فى الانسانية (فمثلان والا فمتخالفان) سواء اشتركا فى ذاتى أو عرضى أو لم يشتركا أصلا (وهما) أى المتخالفان (متقابلان ان امتنع اجتماعهما فى محل واحد من جهة واحدة) فخرج بالتخالف المثلان وان امتنع اجتماعهما والتقييد بوحدة المحل لان

الى ذلك فتأمله فانه دقيق (قوله ويجاب بأن اتحاد المحل شرط الخ) هذا الجواب مذكور مع اعتراضه فى شرح المقاصد ولعله أراد به مامر من أنه قد يقال ان معنى امتناع الاجتماع انهما يتواردان على محل ولا يكونان معا وأقول انما يفيد اذا كان القائل بامتناع اجتماع المثلين ممن يقول بأن معنى امتناع اجتماع المتضادين هو أنهما يتواردان على محل ولا يكونان معا وأما اذا كان قائلا بأن معناه هو امتناع اجتماعهما مطلقا على ماسبق من ظاهر التعريف فلا وحينئذ الجواب هو أن يقال معنى امتناع اجتماع المتضادين أنهما يمتنع اجتماعهما فى محل واحد مع بقاء الاثنينية بينهما بفرض الاجتماع فيه بخلاف المتماثلين عند ذلك القائل فان معنى امتناع اجتماعهما فيه عنده هو أنه يرتفع الاثنينية منهما بفرض ذلك الاجتماع فتدبره جدا (قوله فبالحقيقة أو بالعارض الخ) ان قيل ان اعتبار الغيرية بهذه الاعتبارات الثلاثة ينافى اعتبارها فيما سبق بحسب الذات والمفهوم فقط قلت هذا تقسيم باعتبار آخر فلا منافاة فتفطن (قوله فخرج بالتخالف المثلان الخ) اذا قيل ان سلم أن المثلين غير متخالفين كان الاولى فيما سبق أن يعتبر لخروجهما عن تعريف المتضادين قيد التخالف أيضا (قلت) التخالف عند السابقين هو نفس التعدد الذى يساوق الغيرية وهى كائنة فى المثلين أيضا ضرورة كما سبق بخلافه على هذا الاصطلاح فانه أخص من التعدد فيقابل المماثلة

المتقابلين قد يجتمعان فى الوجود كبياض الرومى وسواد الحبشى وأما قيد وحدة الجهة فقد مر أنه احتراز عن خروج مثل الصغر والكبر وقد عرفت معنى امتناع اجتماعهما فيخرج ماليس كذلك (فان كانا وجوديين فان كان تعقل أحدهما بالقياس الى الآخر فتضايفان) كالابوة والبنوة (والا) يكن تعقل

كما قال والا فتخالفان فتدبر (قوله قد يجتمعان فى الوجود) الناظر الى هذا هو التقييد بالمحل فقط فيلغو قيد الوحدة فالاولى أن يقول فى الوجود رفى الجسم على الاطلاق كما ذكره فى شرح المقاصد ليظرقيد المحل الى الوجود والوحدة الى الجسم المطلق أو يترك قيد الوحدة وانما بعث الشارح «مد ظله» على ذلك تمثيل المصنف رحمه الله فى شرح المقاصد لكلا الاجتماعين ببياض الرومى وسواد الحبشى فظن كفاية الاقتصار على أحدهما وليس كذلك فتأمله (قوله وقد عرفت معنى امتناع اجتماعهما الخ) وهو أنهما يتواردان على محل ولا يكونان معا فيخرج الاعيان كالانسان والفرس لعدم ورودهما على المحل أصلا وكذا يخرج القديم والحادث كعلم الله تعالى وعلم زيد لعدم تواردهما على محل واحد يدل على ذلك تعميم قوله فيخرج ماليس كذلك ففهم وانما لم يتعرض «مد ظله» فيما سبق لاخراج هذا القيد مثل الانسان ولفرس لخروجه بقيد العينين كما سبق لكن قال فى شرح المقاصد ماحاصله ان فيه بحثا لان الموضوع فى التقابل والتضاد ليس بمعنى المحل المقوم حتى يلزم أن يكون المتقابلان من قبيل الاعراض البتة للقطع بتقابل الايجاب والسلب فى الجواهر مثل الفرسية واللافرسية بل صرح ابن سينا بالتضاد بين الصور اعتبارا بالورود على المحل الذى هو الهيولى انتهى (أقول) لو أريد بالمعنى فى هذا الباب الصفة أعم من أن تكون من الصفات النفسية أوغيرها لالتأم به جوانب الكلام فتأمله * ثم اعلم أنهم ذكروا أن من التقابل ماجرى فى القضايا كالتناقض والتضاد فان قولنا كل حيوان انسان نقيض لقولنا بعض الحيوان ليس بانسان وضد لقولنا لاشئ من الحيوان بانسان مع أنه لايتصور ورود القضايا على محل

أحدهما بالقياس الى الآخر (فمتضادان) كالسواد والبياض (وان لم) يكونا وجوديين بل كان أحدهما وجوديا والآخر عدميا (فان قيد) العدمي (بكون الموضوع مستعدا للوجودي) اما بحسب (شخصه) كعدم اللحية عن الأمرد (أو) بحسب (نوعه) كعدمها من المرأة (أو جنسه القريب) كالعمى للعقرب فان البصر من شأن جنسها القريب أعني الحيوان (أو البعيد) كعدم الحركة الارادية عن الجبل فان جنسه البعيد أعني الجسم الذي فوق الجماد قابل للحركة الارادية (فملكة وعدم والا) يقيد كذلك (فايجاب وسلب) كالسواد واللاسواد هذا (وقد يشترط في التضاد غاية الخلاف) والبعد كالسواد والبياض لتباعدهما في الغاية دون الحمرة والصفرة اذ ليس بينهما ذلك الخلاف (ويخص) التضاد بهذا المعنى (باسم الحقيقي و) بالمعنى (الاول با)سم ا(لمشهوري وقد يشترط في الملكة والعدم الاستعداد للوجودي في ذلك الوقت) كعدم اللحية عن الكوسج لا عن الامرد الذي ليس من شأنه اللحية في ذلك الوقت (ويخص) هذا المعنى (باسم المشهوري والاول) باسم (الحقيقي ولا تقابل بالذات (بين الوحدة والكثرة لتغاير موضوعهما) لان موضوع الوحدة جزء موضوع الكثرة كما

فالجواب على ماذكروه من وجهين أحدهما أن ذلك بحسب الاشتراك الاسمي كسائر النسب فانها تكون في المفردات باعتبار الصدق أي الحمل على شئ وفي القضايا باعتبار الوجود أي تحققها في نفسها وثانيهما أن يجعل تقابل الايجاب والسلب أعم مما في المفردات والقضايا و يعتبر موضوع القضية محلا لثبوت المحمول وعدم الثبوت على ماقيل من أن المتقابلين بالايجاب والسلب ان لم يحتملا الصدق والكذب فتقابلهما بسيط كالفرسية واللافرسية والا فمركب كقولنا زيد فرس وليس بفرس (قوله وان لم يكونا وجوديين الخ) عدم التعرض للعدميين مبني على ماذهب اليه البعض من أنه

أن الوحدة جزء الكثرة ويشترط فى التقابل وحدة الموضوع (ولتقوم أحدهما بالآخر) فان الوحدة علة مقوّمة للكثرة لكون الكثرة مجتمعة من الوحدات ولا شئ من المتقابلين كذلك أما فيما يكون أحدهما عدم الآخر فظاهر لان العدم لا يكون مقوّما وأما فى التضايف فلأن المقوّم للشئ متقدم عليه وجودا وتعقلا والمتضايفان يكونان معا فى التعقل والوجود وأما فى التضادّ

لاتقابل بينهما لانهما اما ان يكون أحدهما مطلقا والآخر مضافا أو يكون كلاهما مضافين وفى الصورتين لاتقابل بينهما اما فى الاولى فلضرورة صدق المطلق على المقيد وأما فى الثانية فلأنهما يجتمعان فى غير ماوقع الاضافة اليه كما فى اللاسواد واللابياض فانهما يصدقان فى الحمرة مثلا فيصدق على الاحمر أنه لاأسود ولا أبيض قال فى شرح المقاصد ماحاصله ان فيه نظرا لان ماذكر من اجتماع العدمين انما يكون اذا لم يعتبر اضافة أحدهما الى الآخر كما سبق وأما اذا اعتبر فيهما ذلك كالعمى واللاعمى واللاامتناع ثم يمتنع اجتماعهما ضرورة فتدبر (قوله ويشترط فى التقابل وحدة الموضوع) اعترض عليه بأنه ان أريد الوحدة بالشخص فممنوع لما نقل عن ابن سينا من أنه صرح بأن موضوع المتقابلين قد يكون واحدا بالشخص كالعدل والجور لزيد أو بالنوع كالرجلية والمرئية للانسان أو بالجنس كالزوجية والفردية للعدد أو بأمر عارض كالخير والشر للشئ وان أريد أعم من الوحدة بالشخص فسلم ولا ينافى ذلك التغاير الكائن فى موضوع الوحدة والكثرة (قوله فان الوحدة مقوّمة للكثرة) اعترض على هذا أيضا بأنه ان أريد أن ذات الكثرة متقومة بذات الوحدة فممنوع أما بحسب الخارج فلأنهما اعتباران عقليان وأما بحسب الذهن فلأنا نعقل الكثرة اى كون الشئ بحيث ينقسم بدون تعقل الوحدة أى كونه بحيث لاينقسم وان أريد أن معروض

فلأن المقوّم للشئ يجامعه والضد لايجامع الضد وانما قلنا بالذات لان بينهما تقابل التضايف بواسطة ماعرض لهما من العلية والمعلولية لان الوحدة علة مقوّمة للكثرة

(فصل فى العلة والمعلول) ولما كان وصف العلية والمعلولية من الامور العامة اورد مباحثهما فيها وهما من لواحق الوجود والماهية وبينهما تقابل التضايف فلا يجتمعان فى شئ واحد الا باعتبارين (العلة هى ما يحتاج اليه الشئ)

الكثرة متقوم بعروض الوحدة بمعنى أن الكثير يصدق على كل جزء منه انه واحد كما هو ظاهر معنى اجتماع الكثرة من الوحدات فسلم لكنه لاينافى التقابل الذاتى بين الوحدة والكثرة العارضتين بل انما ينافيه بين معروضيهما ولا نزاع فيه ألا ترى أنهم اتفقوا على أن المتقابلين بالذات اذا أخذا مع الموضوع كالبصير والاعمى لم يكن تقابلهما بالذات فكيف اذا أخذ نفس الموضوعين فان قيل المراد هو الثانى وهو ينافى التقابل لان كون أحد المعروضين متقوما بالآخر يستلزم اجتماعهما وهو يستلزم اجتماع الوصفين أجيب بأن اللازم هو اجتماعهما فى الوجود لافى محل واحد وبالجملة لادليل على نفى تقابل الايجاب والسلب بين الوحدة والكثرة بل تفسيرهم الكثرة بالانقسام والوحدة بعدمه ظاهر فى ثبوت ذلك وأما اتفاقهم على نفى التقابل بينهما فمعناه أن الكثرة أى العدد لما كانت متقومة بالآحاد لم يكن بين العدد والواحد تقابل وهو ظاهر فيما هو جزء الكثرة وأما الوحدة التى ترد على الكثرة وتبطلها كما اذا جعلت مياه الكيزان فى كوز واحد فقد يظهر تضادهما بناء على تواردهما على موضوع واحد هو ذلك الماء مع بطلان أحدهما بالآخر كذا ذكره بعض المحققين (قوله وهما من لواحق الوجود) أما الاول فلضرورة امتناع تأثير المعدوم فى الموجود وأما الثانى فبنى على القول بامتناع كون الماهية مجعولة أى وبأن مجعوليتها جعلها موجودة على ماسبق تفصيله (قال العلة هى مايحتاج اليه الخ) هذا هى

وهي اما تامة أو ناقصة والناقصة اما جزء الشيء أى داخلة فيه أو أمر خارج عنه (فان كانت داخلة فوجوب الشيء معها اما بالفعل) كالهيئة للسرير (فهى) علة (صورية واما بالقوة) كالخشب للسرير (فهى) علة (مادية) اذا لحقها صورة يكون وجود المعلول معها بالفعل لا بالقوة فتدخل فى تعريف الصورة فلا يكون مانعا وتخرج عن تعريف المادة فلا يكون جامعا بخلاف الوجوب فانه بالنظر الى المادة لا يكون بالقوة الا أن يقال مرادهم أن الصورة ما يكون وجود الشيء معه بالفعل البتة والمادة ما يكون وجود الشيء معه بالقوة فى الجملة (وان كانت خارجة فالشيء إما بها فهى) علة (فاعلية) كالنجار للسرير (أولها)

العلة بالمعنى الاعم الذى ينقسم الى العلل الاربعة وأما بالمعنى الاخص فهى تنصرف عند الاطلاق الى الفاعل وهو ما يصدر عنه الشيء بالاستقلال أو بانضمام الغير اليه (قوله وهى اما تامة أو ناقصة الخ) فيه بحث فان العلة المعرفة هنا ليست مطلق العلة الشامل للتامة والناقصة كما سيصرح به «مد ظله» فالصواب ترك هذا التقسيم الا أن يرتكب فى الضمير الاستخدام فافهم قوله بخلاف الوجوب الخ) أقول كما يصدق انه يوجد الشيء مع المادة المصاحبة للصورة بالفعل يصدق انه يجب معها كذلك اذ وجوب الشيء مع الشيء المصاحب لآخر أعم من أن يكون ناشئا منه أو من مصاحبه كما هو ظاهر فلا فرق وان ادعى أن المتبادر من معية الوجوب للشيء ترتبه منه ففى تقييده بالقوة والفعل نظر فتدبر جدا (قوله البتة الخ) الحاصل أن الصورة يصدق فيها أنها كلما وجدت وجد الشيء معها بالفعل بخلاف المادة فانه لا يصدق فيها ذلك بل الصادق هو أنها قد يكون اذا وجدت وجد الشيء معها بالقوة وذلك عند عدم مقارنتها للصورة وقد يكون اذا وجدت وجد معها بالفعل وذلك عند مقارنتها لها ولكن لا يخفى أن هذا انما يصح لو كان المراد من المادة أعم من الهيولى ومحل الهيئة ومن الصورة أعم من الصورة والجوهرية وتلك الهيئة كما يدل عليه تمثيله «مد ظله» لهما بخشب السرير وهيئته

أى لاجلها (فهى) علة (غائية) كالجلوس عليه ويخص الأوليان أعنى الصورية والمادية باسم علة الماهية لان الشئ يفتقر اليهما فى ماهيته لافى وجوده فقط اذ لا يعقل الا بهما والأخريان أعنى الفاعلية والغائية باسم علة الوجود لان الشئ يفتقر اليهما فى الوجود فقط ويعقل بدونهما (ومرجع الشروط

وأما اذا كان المراد منهما الهيولى والصورة الجوهريتين فلا لامتناع انفكاكهما لما قالوا بالتلازم بينهما كما هو مقرر فى محله فتدبر ثم قال فى شرح المقاصد ماحاصله ان الجزء الغير الاخير من الصورة المركبة يكون وجوب المعلول معه بالقوة لابالفعل فيدخل فى تعريف العلة المادية ويخرج عن تعريف الصورية فينتقض التعريفان ولايجوز أن يراد بالقوة الامكان بحيث لاينافى العقل لان الفساد حينئذ أظهر اه أقول فيه نظر أما أولا فلان خروج جزء المعرف من تعريفه لازم فضلا عن كونه قادحا فخروج جزء الصورة عن تعريفها غير قادح بل القادح هو دخوله فيه وأما ثانيا فلانه لاحجر فى دخول جزء شئ فى تعريف شئ آخر لجواز كون أحد الشيئين داخلا فى الآخر الا أن يقال بامتناعه هنا ضرورة أن مادة الشئ مثلا ليست جزأ من صورته بل كلاهما جزآن مستقلان للشئ فحينئذ يبقى انتقاض تعريف المادة بذلك الجزء بل ينتقض حصر العلة الداخلة فى المادية والصورية به فليتأمل وأما ثالثا فلانه لم لا يجوز أن يكون التعريف للمادة والصورة الجوهريتين البسيطتين حتى لا يكون لها جزء فينتقض التعريف به الا أن يقال فحينئذ تختص العلل الاربعة بالاجسام مع أن المقصود بيانها مطلقا (قوله كالجلوس عليه الخ) قيل لادليل على انحصار الخارج فيما به الشئ وما لاجله سوى الاستقراء (قوله يفتقر اليهما فى ماهيته الخ) وذلك لضرورة افتقار الكل الى الجزء (قوله اذ لا يعقل الا بهما الخ) أى ان كان تعقلا بالكنه لكن الاولى أن يقول كما فى شرح المقاصد الا بهما أو بما لاينتزع الا عنهما كالجنس والفصل انتهى لايقال اذا كان الجنس غير المادة والفصل غير الصورة انتقض حصر جزء الشئ فى المادة والصورة بهما لانا نقول الجنس والفصل ليسا جزأين من النوع بل من حده كما سبق فى مبحث الماهية وقال فى شرح المقاصد

والآلات الى الفاعل) فتندرج في الاقسام لكونها داخلة فيما به الشئ (وجميع ما يتوقف عليه الشئ) بمعنى ماليس وراءه أمر آخر يحتاج اليه سواء كان ذلك الشئ مركبا أو بسيطا الا بمعنى أن يكون مركبا من عدة أمور البتة كما يشعر به عنوان الجميع (يسمى علة تامة) والناقصة هي بعض ما يتوقف عليه الشئ والتامة قد تكون هي الفاعل وحده كالبسيط الموجد للبسيط ايجابا وقد تكون هو مع الغاية كالبسيط الموجد للبسيط اختيارا فان فعل المختار قد يكون لغرض يدعو اليه وقد تكون هو مع المادة والصورة أيضا كالموجد للمركب

جعل الامام عدم الانتقاض مبنيا على أنه لا تغاير بين الجنس والمادة وبين الفصل والصورة الا بمجرد الاعتبار وهو انما يتم لو كان الجنس مأخوذا من المادة والفصل من الصورة البتة حتى لا يكون للبسائط الخارجية كالمجردات أجناس وفصول وقد صرح المحققون بخلافه انتهى (أقول) هذا ينافي ماسبق منه آنفا من أنهما لاينتزعان الا من المادة والصورة فافهم (قوله لكونها داخلة فيما به الشئ الخ) لما سبق من أن الفاعل مايصدر عنه الشئ بالاستقلال أو بانضمام الغير (فان قيل) ان من الشروط ما هو عدمي كعدم المانع فيلزم استناد وجود المعلول الى العلة المعدومة ضرورة انعدام الكل بانعدام الجزء وذلك باطل ضرورة لاستلزامه انسداد باب اثبات الصانع (أجيب) بأن المؤثر في وجود المعلول ليس هو العلة الفاعلية بجملتها بل ذات الفاعل وسائر ما يرجع اليها انما هي شرائط التأثير لا أنها مؤثرة وقد يقال الشرط في الحقيقة أمر وجودي لكنه قد يخفى بحيث يكون ذلك الامر العدمي كاشفا عنه مثلا شرط احتراق الخشبة ليس زوال الرطوبة بل اليبوسة التي ينشئ عنها زوال الرطوبة وهكذا (قوله والناقصة هي بعض ما يتوقف عليه الخ) فيه ان الاولى أن يقول بعض جميع مايتوقف عليه الشئ لان الناقصة بعض التامة والتامة ليست هي مايتوقف عليه الشئ مطلقا بل هي جميع مايتوقف عليه كما سبق ولعل الباعث له «مد ظله» على ذلك هو أن المصنف قال في شرح المقاصد ان التامة جميع مايحتاج اليه الشئ والناقصة بعض ذلك انتهى

منهما مع الغاية أو بدونها واذا كانت العلة التامة مشتملة على المادة يمتنع تقدمها على المعلول واحتياج المعلول اليها ضرورة لان جميع أجزاء الشئ نفسه وانما التقدم لكل جزء منها فما يقال من أن العلة يجب تقدمها على المعلول ليس على اطلاقه بل العلة الناقصة أو التامة التي هي الفاعل وحده أو مع الغاية ومن هنا يظهر أن المعرف بما يحتاج اليه الشئ ليس مطلق العلة (وعند تمام الفاعل) بجميع جهات التأثير من الشرائط والآلات والقابل (يجب وجود المعلول) لأنه لو جاز عدمه لكان وجوده بعد ذلك ترجيحا بلا مرجح لان المفروض حصول جميع جهات التأثير من غير أن يبقى شئ يوجب الترجيح و (امتناع الترجيح بلا مرجح)

(قوله واحتياج الخ) لا يقال منشأ الاحتياج الى كل واحدة هو عليتها له ومنشأ عدم الاحتياج اليهما علية الآخرين فلا استحالة في اجتماعهما لانا نقول احتياج شئ الى آخر في وجوده وعدم احتياجه اليه فيه متناقضان فلا يجتمعان مطلقا اه مواقف

فطن الشارح «مد ظله» ان اسم الاشارة لما يحتاج اليه الخ وليس كذلك بل هو اشارة الى جميع ما يحتاج الخ كما ظهر ويمكن أن يجاب بأن مراده هو أن الناقصة بعض ما يحتاج الى أجزائه الشئ فافهم (قوله لو جاز عدمه الخ) تحرير هذا الكلام على وجه يندفع عنه شكوك القاصرين هو أن الممكن اذا علته تمت بجميع جهات تأثيرها لا يخلو اما أن يجب وجوده عند ذلك التمام أولا وعلى الثاني اما أن لا يجب وجوده مطلقا أو يجب بعده فالاول هو المطلوب والثاني باطل لانه خلاف المفروض أعني حصولها بجميع جهات التأثير واليه الاشارة بقوله لان المفروض الخ والثالث أيضا كذلك لاستلزامه الترجيح بلا مرجح واليه الاشارة بقوله من غير أن يبقى شئ فلا يرد ان جواز عدمه عند التمام لا يستلزم وجوده بعده حتى يلزم الترجيح بلا مرجح وأقول الاظهر في الاستدلال أن يقال اذا تمت العلة بجميع جهات التأثير مع الترجيح لاحد

ضروری (وبالعكس) يعنى عند وجود المعلول يجب تمام الفاعل (لان الاحتياج) الى المؤثر (من لوازم الامكان) والامكان من لوازم المعلول فلو لم يجب وجود المؤثر عند وجود المعلول لزم جواز وجود الملزوم بدون اللازم ولما كان فى بعض الصور توهم وجود المعلول بدون العلة استدركه بقوله (ووجوده) أى المعلول (مع انعدامها) أى العلة (انما يتصور فى المعدات) لا فى العلة المؤثرة الموجدة (كالابن بعد الاب والبناء بعد البناء) فان البناء بحركة يده مثلا علة لحركات الآلات من الخشبات والبنات وتلك الحركات معدة لأوضاع مخصوصة بين تلك الآلات وتلك الاوضاع مستندة الى علة فاعلية غير تلك الحركات لا يتصور وجودها بدونها وانما يتصور بدون تلك الحركات (والمؤثر فى الوجود) أى ما يفيد وجود الشئ قد يفيد بقاءه من غير افتقار الى أمر آخر كالشمس تفيد

الطرفين والوقت يجب وجود المعلول فى ذلك الوقت اذ لو تخلف عنه لزم وجود المرجح بلا ترجيح والترجيح بلا مرجح فتأمله جدا (قوله يجب وجود الفاعل الخ) أى بجميع جهات التأثير (قوله فلو لم يجب وجود المؤثر الخ) قالوا اذا ثبت التلازم بين المؤثر التام ومعلوله ثبت أن لا تقدم له عليه بالزمان وانما هو بالذات بمعنى الاحتياج اليه المصحح لان يقال وجد المؤثر فوجد الاثر من غير عكس فان قيل لو صح هذا لما جاز اسناد الحادث الى القديم لتأخره عنه بالزمان قلنا من جملة جهات تأثيره فى الحادث شرط حادث يقارنه كتعلق الارادة عندنا وبعض الاوضاع عند الفلاسفة فالقديم مع جميع جهات تأثيره التى من جملتها ذلك الشرط انما يتقدم الحادث بالذات لا بالزمان نعم يتقدم عليه ذات القديم بالزمان ولا نزاع فيه وما يقال من أن تأخر ايجاد العلة للمعلول عن وجودها ضرورى وهو يستلزم تأخر وجود المعلول عنها فمردود بأنه ان أريد التأخر بالذات فغير المتنازع أو بالزمان فممنوع (قوله بحركة يده مثلا الخ) وكذا الاب بحركاته وأفعاله يكون معدا للمادة لقبول الصورة وتنعدم تلك الافعال بانعدام قصده ومباشرته فظهر أن كلا من الاب بالنسبة الى الابن والبناء بالنسبة الى البناء انما يكونان معدين مع

ضوء المقابل وبقاءه وقد يفتقر البقاء الى أمر آخر فالمؤثر فى الوجود (قد يغاير المؤثر فى البقاء) كماسة النار تفيد الاشتعال ثم يفتقر بقاء الاشتعال الى استمرار المماسة بتعاقب الاسباب (ووحدة المعلول بالشخص توجب وحدة الفاعل لامتناع) توارد العلتين على معلول واحد بالشخص اذ على تقدير التوارد

الحركات والافعال المخصوصة التى توجد قبل الابن والبناء وتنقضى عند وجودهما فلا يرد أنهما لو كانا معدين للزم انعدامهما عند معلولهما كما هو شأن العلل المعدة فافهم ثم قال فى شرح المقاصد هذا على رأى الفلاسفة وأما على رأى القائلين باسناد الكل الى الواجب تعالى بطريق الاختيار فالامر بين (قوله وقد يفتقر البقاء الخ) أقول البقاء عندهم هو وجود الشئ بعينه فى الزمان الثانى والثالث وهكذا فحينئذ ان أريد ببقاء الاشتعال فى المثال الآتى هو أن المماسة الاولى أفادت وجود اشتعال ثم المماسة المتعاقبة بتعاقب الاسباب أفادت بقاء ذلك الاشتعال بعينه فغير مسلم لان الظاهر هو أن كلا من المماسات مفيدة لاشتعال غير ماأفادته الاخرى فلا مفيد للبقاء بالمعنى المذكور وان أريد بالبقاء الاستمرار بطريق تجدد الامثال كما هو عند المتكلمين فلا نمنع ان المفيد للوجود يغاير المفيد للبقاء بهذا المعنى وهو مجموع المماسات التى يفيد كل منها الوجود ابتداء فتفطنه حق التفطن (قوله على معلول واحد بالشخص الخ) وهذا بخلاف الواحد بالنوع فانه لايمتنع اجتماع العلتين عليه بأن يقع بعض أفراده بعلة وبعض آخر بأخرى كالحرارة التى يقع بعضها بالنار وبعضها بالشمس فالمحتاج الى كل مغاير للمحتاج الى الآخر فلا يلزم الاحتياج والاستغناء معا لا يقال المعلول النوعى ان احتاج لذاته الى علة معينة امتنع استناده الى غيرها أو لم يحتج كان غنيا عنها فلا يعرضه الاحتياج لانا نقول عدم الاحتياج لذاته الى معينة لايستلزم استغناءه عن العلة مطلقا بل يجوز أن يحتاج لذاته الى علة ما ولعارض الى علة معينة فافهم (قوله اذ على تقدير التوارد الخ) اشارة الى رد من قال انه كما يجوز احتياج الواحد بالنوع الى علة لابعينها جاز احتياج الواحد بالشخص الى علة ما من العلتين من غير احتياج كل منهما حتى يلزم المحذور وحاصل الرد أن الكلام ليس فى الاحتياج فانه غير المتنازع بل فى التوارد حيث يجوز فى النوع

يلزم احتياجه الى كل من العلتين لكونه علة له واستغنائه عن كل منهما لكون الاخرى مستقلة بالعلية و (الاحتياج والاستغناء معا) ممتنع ضرورة (ولا عكس) عندنا يعني وحدة الفاعل لا توجب وحدة المعلول (لاستناد الكل الى الواجب تعالى ابتداء)من غير توسط شئ كما زعم المخالف (والاستدلال) على ما عندنا (بأنه لو لم يصدر من الواحد الا الواحد) لما صدر عن المعلول الاول الا واحد هو الثانى وعنه واحد هو الثالث وهلم فاذن (لزم اتحاد السلسلة و) لزم فى كل موجودين فرضا أن يكون أحدهما علة للآخر والآخر معلولا له بواسطة أو بدونها فيلزم ثبوت (العلية فيما بين كل شيئين) حتى بينك وبين هذا الحجر (ضعيف) لا يصلح للاستدلال لان ذلك انما يلزم لو لم يكن فى المعلول الاول مع وحدته بالذات

كما مر ويمتنع فى الشخص وسيأتى فى مبحث ان وحدة الفاعل ليس لها مدخل فى تشخص الحركة ماله تعلق بذلك ان شاء الله تعالى (قوله يلزم احتياجه الخ) وقد يستدل أيضا على امتناع التوارد المذكور بأن المعلول الواحد لو توقف على كل منهما لم يكن شئ منهما علة مستقلة بل جزء علة لان معنى استقلال العلة هو أن لا تفتقر فى التأثير الى شئ آخر أو توقف على أحدهما فقط كانت هى العلة دون الاخرى أو لم يتوقف على شئ منهما لم يكن شئ منهما علة فتدبر (قوله كما زعم المخالف الخ) حيث ذهبت الفلاسفة الى أن الواحد المحض بلا تعدد شروط وآلات واختلاف جهات واعتبارات لا يكون علة الا لمعلول واحد (قوله لزم اتحاد السلسلة الخ) أى كون الموجودات باسرها سلسلة واحدة يكون لها مبدأ واحد لا مبادئ متعددة وهو باطل فليتأمل (قوله ولزم فى كل موجودين الخ) هذا لازم من المقدم لا من التالى فانه لازم أعم لجواز وحدة السلسلة بالمعنى السابق مع عدم ما فرض من صدور الواحد عن الواحد وذلك بأن يكون جميعها معلولا لعلة واحدة الا أن يقال وحدة السلسلة اللازمة من صدور الواحد عن الواحد تستلزم العلية فيما بين كل اثنين فليتدبر (قوله لو لم يكن فى المعلول الاول الخ)وقد يقال أيضا ان ذلك انما يلزم لو لم يصدر

كثرة بحسب الجهات والاعتبارات على ما ذكروا أنه اذا صدر عن المبدإ الاول الذي ليس فيه تكثر جهات شئ كان ذلك الشئ واحدا بالذات لكن يعقل له بحسب الاعتبارات المختلفة أمور هي الوجود والهوية والامكان والوجوب بالغير فيجوز أن يصدر عنه بحسب تلك الاعتبارات أمور متكثرة تصير ابتداء سلاسل (وانما لم يجعل الواجب مبدأ للممكنات باعتبار ماله من كثرة السلوب لان السلوب انما تعقل بعد ثبوت الغير فلو علل بها كان دورا فتدبر) (وتمسك المخالف) يعنى الفلاسفة (بأنه لو صدر عنه) أى عن الواحد الحقيقى (شيآن فصدريته

عن الواحد مع المعلول أو بتوسطه شئ آخر وهكذا لم لا يجوز أن يصدر عن المعلول الاول ثان وعن المبدا الاول بتوسطه ثالث وبتوسط الاول والثانى رابع وهكذا عن كل بتوسط ما فوقه أو ما تحته وعن المبدا بتوسط ما تحته جملة وفرادى شئ فيكون هناك سلاسل غير محصورة (قوله وانما لم يجعل الواجب الخ) جواب عما اعترض به وهو انه لو كفى مثل هذه الكثرة فى جواز كون الواحد مصدرا للمعلولات الكثيرة لكفى أن يجعل الواجب مصدرا لها باعتبار ماله من كثرة السلوب والاضافات (قوله انما تعقل بعد ثبوت الغير الخ) اعترض بأن تعقل السلوب انما يتوقف على تعقل الغير لا على ثبوته والمتوقف عليهما ثبوت الغير لا تعقله فلا دور قال فى شرح المقاصد والجواب أن المراد أنه لا يصح الحكم بالسلوب فى نفس الامر الا بعد ثبوت الغير ضرورة اقتضاء السلب مسلوبا فلا يصح الحكم باستناد ثبوته اليها للزوم الدور انتهى أقول فيه بحث اذ يصح الحكم على زيد مثلا بأنه ليس شريك البارى فى نفس الامر ولا يقتضى ذلك ثبوت المسلوب الذى هو شريك البارى ضرورة ولعل الامر منه «مد ظله» بالتدبر اشارة الى جميع ما ذكر (ثم أقول) الحق فى الجواب عن أصل الاعتراض هو أن سلب الشئ عن الشئ واتصاف الشئ بالشئ ونحو ذلك كلها من الاعتبارات التى لا تحقق لها ولا تمايز بينها فى الاعيان ولو سلم فهى لا تلحق الواحد من حيث هو واحد بل تستدعى كثرة تلحقها فان السلب يفتقر الى مسلوب ومسلوب عنه يتقدمانه والاتصاف الى موصوف

لهذا غير مصدريته لذاك) لان المفهوم من هذا غيره من ذاك فلا يكونان نفسه وذلك ظاهر فاما أن يكون شئ منهما داخلا فيه أولا بأن كان كلاهما خارجا عنه (فان دخل شئ منهما) سواء كان أحدهما أو كليهما (فيه) أى فى الواحد الحقيقى (تركب) الواحد فقط أو تركب هو وتسلسل المصدريات أيضا

وصفة كذلك ولا يكفى المسلوب عنه فقط أو الموصوف فقط فهى لا تجعل الواجب الواحد متكثرا بحيث يكون مبدأ للمعلومات المتكثرة بخلاف المصدرية كما يأتى تحقيقها فافهم (قوله فلا يكونان نفسه الخ) ان أراد أنه لا يكونان مع بقاء الاثنينية بينهما نفس الواحد لاستلزامه التركب المنافى لوحدته فمسلم لكن قوله وذلك ظاهر يفيد بظاهره انه فساد غير مايترتب من الشقوق الآتية وليس كذلك وان أراد أنه ليس شئ منهما نفسه فيرد أن تغايرهما لا ينافى كون أحدهما نفسه والآخر غيره وان أراد أنه لا يجوز أن يكون كل منهما نفسه لاستلزامه اتحاد الاثنين فمسلم أيضا لكن امتناع ذلك لا يوجب الانحصار فى الشقوق الآتية لبقاء احتمال كون أحدهما نفسه والآخر خارجا فلا يتم قوله فاما أن يكون شئ منهما الخ وسيجيء منا تحرير هذا الاستدلال على وجه وجيه هو مقصود الفلاسفة (قوله فاما أن يكون شئ منهما الخ) أى سواء كان أحدهما أو كليهما كما يفسر الشارح «مدظله» ما فى المتن بذلك عن قريب (قوله تركب الواحد فقط) أى من غير لزوم التسلسل وذلك فى صورة دخول كليهما فيه فيلزم تركبه منهما ومما زاد عليهما ليتم فرض الدخول فظهر أن التركب اللازم من هذا أشد مما سبق فتدبر (قوله أو تركب هو وتسلسل الخ) وذلك فى صورة دخول واحد منهما وخروج الآخر فيلزم التركب من الدخول والتسلسل من الخروج فظهر أن فى الكلام لفا ونشرا من غير ترتيب ثم أقول يلزم من هذا ومما سبق فساد آخر ولم يتعرضوا له وهو أن المصدرية لما كانت حاصلة عند الصدور لا قبله تكون لا محالة متأخرة عن ذات المصدر فكيف يتصور كونها نفسه أو من ذاتياته وداخلة فيه وهل هذا الا حكم بتقدم

(والا) يدخل فيه شيء منهما فيكون له صدور عنه فينقل الكلام الى مصدريته له فحينئذ (تسلسل) المصدريات فقط والكل باطل (ورد) هذا التمسك (بأ)نه ان أريد التغاير بحسب الخارج فممنوع لأ(نها) أى المصدرية (اعتبار عقلى) لا تحقق لها فى الاعيان أو بحسب الذهن فلا محذور فى كونها نفسه بحسب الخارج على أنها لما كانت من الاعتبارات التى لا وجود لها فى الخارج كانت غير محتاجة الى علة توجدها فلا يكون الذات مصدرا لها فلا يكون هناك مصدرية أخرى تتسلسل (هو) لو سلم أنها أمر حقيقى رد أيضا (بأنه يرد على صدور الواحد) فانها لو كانت متحققة فى الخارج فالواحد الحقيقى اذا صدر عنه شئ فقد تحقق هناك مصدرية مغايرة له ضرورة أنها نسبة بينه و بين ذلك الشئ فلا

الشئ على نفسه وتأخره عنه وهو ضرورى البطلان فتبصر (قوله تسلسل المصدريات الخ) أى فقط فافهم (قوله ولو سلم أنها أمر حقيقى الخ) وجه التسليم هو ماذكروه من أن المصدرية كما تطلق على الامر الاضافى الذى يعرض للعلة والمعلول من حيث اعتبار العقل نسبة أحدهما الى آخر وليس كلامنا فيه كذلك تطلق على معنى حقيقى هو كون العلة مشتملة على معنى يصحح صدور المعلول عنها وكلامنا فيه والمراد بهذا المعنى خصوصية لها بالقياس الى الاثر بحسبها يجب الاثر وقالوا ان هذا المعنى وجودى ضرورة فانا اذا أصدرنا حركات متعددة فما لم تحصل لنا خصوصية بالقياس الى كل حركة وأقلها ارادتها لم تصدر عنا تلك الحركة وهكذا سائر العلل المؤثرة (قوله مغايرة له ضرورة أنها نسبة الخ) أو رد عليه أنه ليس كلامنا فى تلك النسبة الاضافية بل فى الامر الحقيقى الذى مر بيانه آنفا وهو لانسلم مغايرته له لجواز كونه نفسه وأيضا ينافى هذا تسليم ماسبق من الشارح من أنها أمر حقيقى فتدبر

تكون نفسه فان دخلت تركب والا تسلسل (وقولهم المراد) بأن الواحد لا يصدر عنه الا الواحد (انه كلما تكثر المعلول تكثر الفاعل ولو بالحيثية ضرورة ان فاعليته لهذا) الشئ (غير فاعليته لذلك) الشئ واذا كان تكثر المعلول مستلزما لتكثر الفاعل كان وحدة الفاعل مستلزمة لوحدة المعلول بحكم عكس النقيض (لا يفيد) هذا القول (شيأ) نافعا وبعيد عن أن يجعل من معارك الآراء (ولا يوافق) ايضا (ما بنوا) أى بنوه (عليه) أى على أن الواحد الحقيقى لا يصدر عنه الا الواحد (من امتناع تعدد أثر البسيط) فانه على هذا القول يجوز أن يصدر عن البسيط شيآن بل أشياء فيكون عليته لكل مفهوم ما اعتبار يا مغايرا العليته للآخر ولا يقدح ذلك فى بساطته الحقيقية والا لما جاز أن يصدر عنه شئ أصلا لان عليته لذلك الشئ أمر مغاير لذات العلة بحسب التعقل (ومن أن الفاعل البسيط) الحقيقى (لا يكون قابلا لان الفعل والقبول اثران) فان كان البسيط قابلا وفاعلا فقد صدر عنه أثران وهو باطل فان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وعلى هذا القول لا منع من

(قوله فان دخلت الخ) فيه ان الكلام لما كان فى الامر الحقيقى جاز أن يكون ذلك الامر فى صدور الواحد نفس ذلك المصدر الواحد فلا تركب ولا تسلسل بخلاف ما اذا صدر عنه شيآن فيكون هناك خصوصيتان وحيثيتان متغايرتان فاما أن يكونا معا نفس المصدر فيتركب أو يكون كل نفسه فيتحد الاثنان أو يكون احداهما نفسه والاخرى غيره فيلزم التسلسل أو يكون احداهما داخلة والاخرى خارجة فيلزم التركب والتسلسل أو يكونا معا داخلين فالتركب أو خارجين فالتسلسل هذا هو التحرير الموعود الموافق للمقصود فتأمله (قوله بعيد من أن يجعل من معارك الخ) فانه يفضى الى أن يكون النزاع فيما بينهم لفظيا والنزاع اللفظى لا ينبغى أن يتمادى فيه هذا التمادى (قوله فان كان البسيط قابلا الخ) أى قابلا لشئ وفاعلا لذلك الشئ فانه الذى يمنعونه دون مطلق

كون البسيط مما يصدر عنه شيئاً آن كما مر آنفا (وقد يستدل) على ان الفاعل لا يكون قابلا (بأن نسبة الفاعل) الى المفعول (بالوجوب و) نسبة (القابل) الى المقبول (بالامكان) فيكون قبول الشئ وفاعليته له متنافيين لتنافى لازميهما اعنى الوجوب والامكان فلا يجتمعان (ورد) بأن الفاعل اذا اخذ وحده لم يجب معه وجود المفعول كما أن القابل وحده لا يجب معه وجود المقبول واذا اخذا مع جميع ما يتوقف عليه وجود المفعول والمقبول وجب وجودهما فلا فرق بينهما فى الوجوب والامكان وأيضا نسبة القابل الى المقبول بالامكان العام وهو لا ينافى الوجوب و (بعد التسليم) بناء على أن الفاعل وحده قد يكون فى بعض الصور مستقلا موجبا لمفعوله كما مر ولا يتصور ذلك فى القابل اذ لا بد له من الفاعل

كون البسيط قابلا وفاعلا يدل عليه الاستدلال بتنافى الوجوب والامكان فانهما انما يتنافيان بالنسبة لشئ واحد وكذا قولهم فى الرد عليهم انه لو صح ذلك لزم أن لا يكون الواحد قابلا لشئ وفاعلا لآخر (قوله بان الفاعل اذا أخذ وحده الخ) لا يخفى سخافة هذا الترديد فان الكلام كما صرح به انما هو فى الواحد البسيط الحقيقى ولا شك أن البسيط المذكور اذا فرض كونه فاعلا يجب معه وجود المفعول اذ المفروض استقلاله فى ايجاده والا لم يكن بسيطا حقيقيا بخلاف ما اذا فرض قابلا فانه لا يجب معه المقبول ولو مع استقلاله فى القابلية فتدبر جدا (قوله فلا فرق بينهما الخ) أقول قد ظهر الفرق آنفا وأيضا أخذ القابل مع جميع ما يتوقف عليه وجود المقبول اما بأن يكون وحده كافيا فى وجوده فهو تام العلة وليس قابلا واما بأن يكون مع غيره كذلك فليس من المتنازع و يقرب مما ذكرنا ما يصرح به قريبا فى معنى التسليم فتدبره (قوله بالامكان العام الخ) لان معنى قابلية الشئ للشئ هو أنه لا يمتنع حصوله فيه ومنع بأن معناها هو أنه لا يمتنع حصوله ولا عدم حصوله فيه وهو معنى الامكان الخاص

وانه ليس معنى الامكان العام أحد نوعيه أعني الوجوب بل الاعم بحيث يحتمل الامكان الخاص ولذلك يمكن عدم المقبول من حيث انه مقبول رد (بأنه لا امتناع في) اجتماع (الوجوب واللاوجوب بجهتين) لجواز كون الشيء واجبا الشيء من حيث كونه فاعلا له وغير واجب من حيث كونه قابلا له

(فصل) فيما يبنى على استناد الممكنات الى الله تعالى ابتداء (يجوز دوام أفعال القوى الجسمانية) الحالة في الجسم بمعنى لا تناهيها مدة وعدة فان نعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار دائمان أبدا وليس ذلك الا بدوام القوى الجسمانية وكونها فاعلة فعلا غير متناه زمانا وعددا (بخلق الله تعالى وعند الفلاسفة يلزم تناهيها بحسب الشدة) بمعنى أن القوى الجسمانية لا تقوى أن

(قوله أحد نوعيه الخ)هذا حاصل ما ذكره في شرح المقاصد من أنه لو فرضناه الامكان العام فليس معناه أحد نوعيه أعني الوجوب بل معناه مفهومه الاعم بحيث يحتمل الامكان الخاص فينافي تعين الوجوب الذي لا يحتمله انتهى (أقول) فيه ان منافاة مفهوم الامكان لمفهوم الوجوب مسلم لكن لا يقدح فيما نحن بصدده من عمومه للوجوب وعدم منافاته له بحسب الصدق فان معنى كون نسبة القابل الى المقبول بالامكان العام هو أنها تصدق تارة بالوجوب كما اذا اعتبرت من حيث الفاعلية وتارة بالامكان الخاص كما اذا اعتبرت من حيث القابلية فافهم (قوله بجهتين) سواء كانتا لشيء واحد كما فيما نحن فيه أو لشيئين كما قالوا فيما اذا كان قابلا لشيء وفاعلا لشيء آخر من أن فاعليته لذاته وقابليته باعتبار تأثره عما يوجد القبول (قوله بمعنى لا تناهيها مدة وعدة) لم يتعرض للشدة لانا متفقون مع الفلاسفة في امتناع اللاتناهي بحسب الشدة كما سيشير اليه الشارح (قوله بمعنى أن القوى الجسمانية الخ) وتفصيل ذلك هو أن الفلاسفة يثبتون للقوى الجسمانية تأثيرا و يشترطون فيه الوضع قطعا منهم بأن النار مثلا لا تسخن كل شيء والشمس لا يضيء بها كل شيء بل ماله بالنسبة اليها وضع مخصوص و قطعوا بأنه يلزم تناهيها بحسب الشدة والمدة والعدة بأن يكون عدد آثارها

تفعل حركة لاتكون حركة أخرى أسرع منها (والمدة) يعني أنها لاتقوى أن تفعل فى زمان غير متناه (والعدة) أى لاتقوى على فعل عدده غير متناه (لأن القسرى) أى تأثير القوى الحالة فى الجسم تأثيرا قسريا وهو التأثير فى جسم آخر غير محلها (يختلف باختلاف القابل) المقسور لانه كلما كان القابل أكبر كان تحريك القاسر له أضعف لكون معاوقته وممانعته أكثر وأقوى (والطبعى) أى تأثير القوى الجسمانية تأثيرا طبيعيا وهو التأثير فى جسم هو محلها فاندرج فيه التحريك الارادى الصادر عن النفس الحيوانية يختلف (باختلاف الفاعل) لانه كلما كان الجسم أعظم مقدارا كانت الطبيعة فيه أقوى وأكثر آثارا

متناهيا وكذا زمانها فى جانبى الانتقاص والازدياد بأن لاينتقص الى غير نهاية وهو التناهى بحسب الشدة ولا يزداد الى غير النهاية وهو التناهى بحسب المدة وبهذه الاعتبارات تصير القوى اصنافا الاول قوى يفرض صدور وأعمال متوالية عنها مختلفة العدد كرماة يختلف عدد رميهم ولا محالة تكون التى يصدر منها عدد أكثر أقوى من التى يصدر منها عدد أقل ويلزم من ذلك أن يكون عمل غير المتناهية منها غير متناهية عددا والثانى قوى يفرض صدور عمل منها فى أزمنة مختلفة كرماة تقطع سهامهم مسافة محدودة فى أزمنة مختلفة ولا محالة يكون التى زمانها أقل أشد قوة من التى زمانها أكثر ويلزم من ذلك أن يقع عمل غير المتناهية منها لافى زمان والثالث قوى يفرض صدور عمل منها على الاتصال فى أزمنة مختلفة كرماة تختلف أزمنة حركات سهامهم فى الهواء ولا محالة تكون التى زمانها أكثر أقوى من التى زمانها أقل ويجب من ذلك أن يقع عمل غير المتناهية منها فى زمان غير متناه فالاختلاف الاول بالعدة والثانى بالشدة والثالث بالمدة (قوله أسرع منها) أى لاتقوى أن تفعل فى زمان (قوله لاتقوى أن تفعل فى زمان غير متناه) لم يتعرض هنا للتناهى بحسب العدة وهو أن لاتقوى على عدد غير متناه لان اللاتناهى بحسب العدة يستلزم اللاتناهى بحسب المدة وابطال اللازم يستلزم ابطال الملزوم فاقتصر عليه وفى بعض النسخ التعرض له أيضا وهو أظهر

لأن القوى الجسمانية المتشابهة انما تختلف باختلاف محالها بالصغر والكبر لكونها متجزئة بتجزئها (فاذا فرض فى حركتيهما) أى الصغير والكبير المفهومين من اختلاف القابل والفاعل (الاتحاد فى المبد إتفاوت الجانب الآخر) وهو جانب الانتهاء فيكون حركة القابل الصغير أكثر من حركة الكبير لكون المعاوقة فيه أقل وحركة الكبير بالطبع أكثر من حركة الصغير لكون الطبيعة فى الكبير أقوى فيلزم التناهى بالمدة والعدة لانه بالضرورة تنتهى حركة القابل الأكبر قبل الاصغر ويلزم منه انتهاء حركة الاصغر لانها انما تزيد على حركة الاكبر بقدر زيادة مقداره وتنقطع حركة الصغير بالطبع قبل الكبير ضرورة أن الجزء لايقوى على ما يقوى عليه الكل و يلزم منه انتهاء حركة الكبير لكونها على نسبة جسمهما

﴿حل عقدة﴾ قال فى شرح المقاصد ولما كان امتناع اللاتناهى بحسب الشدة وهو ان يقع الاثر فى الزمان الذى هو فى غاية القصر بل فى الآن ظاهرا لامتناع أن يقع الحركة الا فى زمان قابل للانقسام بحيث يكون القوة التى توقع الحركة فى نصف ذلك أشد تأثيرا اقتصروا على بيان امتناع اللاتناهى بحسب المدة والعدة (ورد بعد

(قوله لكونها متجزئة الخ) وهذا لايصح على عمومه الا عند من لا يجعل النفس الحيوانية جوهرا مجردا كالنفس الابشرية اه منه

(قوله و يلزم منه انتهاء حركة الخ) وقد نوقض هذا الدليل اجمالا بالحركات الفلكية فانها مع عدم تناهيها عندهم مستندة الى قوى جسمانية لها ادراكات جزئية وتفصيلا بأنه لم لايجوز أن تكون تلك القوى أزلية لايكون حركاتها مبدأ وأيضا لم لايجوز أن يكون التفاوت الذى لابد منه هو التفاوت بالسرعة والبطء بأن يكون حركة الاصغر والقسرية أسرع وفى الطبيعية ابطاء من غير انقطاع على انا لانسلم أن التفاوت بالزيادة والنقصان يوجب الانقطاع وأجيب بأن حركات الافلاك ارادية مستندة الى ارادات

تسليم التأثير) للقوى فان الحوادث عندنا مستندة الى الله تعالى (بأنه انما يتم لو كانت القوة بقدر الجسم) حتى لو كان مقدار الصغير نصف مقدار الكبير كانت قوة معاوقته أو تحريكه نصف قوة معاوقة الكبير أو تحريكه وهو ممنوع لجواز أن يكون القوة من الاعراض التى لا تنقسم بانقسام المحل كالوحدة والابوة

(فصل) فى الدور والتسلسل أوردهما فى هذا الباب لورودهما على العلية والمعلولية (يستحيل الدور) قدمه على ابطال التسلسل لتوقفه عليه (وهو) حقيقته كما قال بعض المحققين توقف كل واحد من الشيئين على الآخر ويلزمه (توقف الشئ على ما يتوقف عليه) فهو تعريف باللازم اختاره لانه أظهر استلزاما لتقدم الشئ على نفسه وانما كان مستحيلا (لان امتناع) ما يستلزمه أعنى (تقدم الشئ على نفسه ضرورى) وجه الاستلزام أن الشئ اذا كان علة للآخر كان متقدما عليه واذا كان الآخر علة له كان متقدما والمتقدم على المتقدم على الشئ متقدم على ذلك الشئ فيكون الشئ متقدما على نفسه ويلزمه كونه متأخرا

وتعقلات جزئية مستندة الى نفوسها المجردة فى ذواتها المفارقة فى افعالها المدركة للجزئيات بواسطة الآلات وكلامنا فى تأثير القوى الحالة فى الاجسام وبان كلامنا انما هو فى الاختلاف والتفاوت بحسب الزمان والعدد ومعناه الزيادة والنقصان فى زمان الحركة وعددها لا فى التفاوت بحسب السرعة والبطء وسيأتى فى باب التسلسل ما يفيد أن التفاوت بالزيادة والنقصان فيهما من خواص المتناهى فليتأمل (قوله فان الحوادث مستندة عندنا الخ) ولا نشترط فى ظهور الآثار المترتبة على القوى بخلق الله تعالى وضعا مخصوصا فلا مانع عندنا فى دوام تلك الآثار والافعال (قوله فيكون الشئ متقدما على نفسه الخ) أورد عليه أنه ان أريد التقدم بالزمان فغير لازم لان

عن نفسه والكل بديهي الاستحالة (و) يستحيل (التسلسل وهو ترامي معروضي العلية والمعلولية لا الى نهاية) بأن يكون كل ما هو معروض للعلية معروضا للمعلولية ولا ينتهي الى ما يعرض له العلية دون المعلولية وليس ذلك مطلق التسلسل لكنه اختاره لان بعض ماذكره في بيان الاستحالة انما ينطبق عليه ولانه المطلوب هنا استحالته وانما يستحيل (لان) العلل والمعلولات

(قوله مطلق التسلسل الخ) وهو ترتب أمور غير متناهية سواء في العلية والمعلولية أو في الوضع اه منه

الكلام في العلية وان أريد بالعلية فنفس المدعى لان قولنا الشئ لا يتقدم على نفسه بالعلية بمنزلة قولنا الشئ لا يكون علة لنفسه أجيب بأن المراد هو التقدم بالمعنى الذي يصحح قولنا وجد فوجد على ما هو اللازم من كون الشئ علة للشئ بمعنى أنه مالم يوجد ذلك لم يوجد هذا ولا خفاء في استحالته بالنظر الى الشئ ونفسه كذا في شرح المقاصد وأقول حاصل الجواب هو اختيار الثاني من الترديدين ومنع أنه نفس المدعى بل هو لازمها فتدبر (قوله والكل بديهي الاستحالة الخ) وربما يبين ذلك بأن التقدم والتأخر والاحتياج نسب لا تعقل الا بين شيئين وبأن نسبة المحتاج اليه الى المحتاج بالوجوب ونسبة المحتاج الى المحتاج اليه بالامكان فلا يجتمعان والكل ضعيف فتفطن (قوله وليس ذلك مطلق التسلسل الخ) قال في حاشية منقولة منه هنا وهو ترتب أمور غير متناهية سواء كان في العلية والمعلولية أو في الوضع انتهى (أقول) بل مطلق التسلسل هو وجود أمور غير متناهية سواء كانت مجتمعة في الوجود أولا وسواء كانت مترتبة أولا وقد فصلناه في رسالتنا الجديدة وبينا فيها مذهب المتكلمين والفلاسفة وحققنا على رأينا ما هو الجائز منه وما هو الممتنع فلتراجع (قوله لان بعض ماذكره الخ) كبرهان التكافؤ (قوله ولانه المطلوب الخ) وذلك لان المطلوب الحقيق

لوتسلسلت من غير أن تنتهى الى علة محضة لكان هناك جملة هى نفس مجموع الممكنات الموجودة المعلول كل من آحادها الواحد منها وتلك الجملة موجود ممكن و (المؤثر المستقل لتلك الجملة ليس نفسها) والا كانت موجودة قبل وجود نفسها ولا يتوهم أن الجملة انما تطلق على المتناهى اذ المراد هنا هو تلك الآحاد بحيث لا يخرج عنها واحد منها وهذا اعتبار معقول فى الامور المتناهية وغير المتناهية (ولا جزأ منها) والا أوجد ذلك الجزء نفسه

(قوله وتلك الجملة موجود الخ) اما انها موجود فلو جود جميع آحادها واما انها ممكن فلامكان تلك الآحاد المأخوذة فيها اه منه

(قوله ولا جزأ منها الخ) ولا يرد عليه ما أورده المحشى الدوانى من أن الذات المستقل فيه أو جزئه الذى هو مافوق المعلول الآخر الى غير نهاية لاشتماله على علل جميع الأجزاء أو داخل فى هذا المجموع أيضا فلا شئ فوق هذا المجموع يكون علة الا الواجب وهو المطلوب اه منه

فى الكلام اثبات الواجب تعالى وهو موقوف على بطلان هذا النوع من التسلسل فليتأمل (قوله موجود ممكن الخ) اما وجودها فلانحصار أجزائها فى الموجود ومعلوم أن المركب لا ينعدم الا بانعدام كل أجزائه أوشئ منها فان قيل قالوا المركب من الاجزاء الموجودة قد يكون اعتباريا لا تحقق له فى الخارج كالمركب من الانسان والحجر أجيب بأن المراد من ذلك هو أنه ليس بموجود ا واحدا يقوم به وجود غير وجودات الاجزاء والا فقد صرحوا بأن المركب فى الخارج قد يكون عين حقيقة الآحاد الخارجية كالعشرة من الرجال هذا اذا أريد معروض الهيئة الاجتماعية أما اذ أريد مجموع العارض والمعروض فليس مما نحن فيه لانه معدوم وأما امكانها فلافتقارها الى جزئها الممكن ومعلوم أن المفتقر الى الممكن أولى بالامكان (قوله كانت موجودة قبل وجود نفسها الخ) وذلك لان الكلام فى المؤثر المستقل ولا خفاء فى لزوم تقدمه فلا يرد مايقال

لانّ موجد الكل موجد لأجزائه ومن جملتها ذلك الجزء وذلك محال (للدور) المستحيل والمراد بالدور هنا لازمه (بل) المؤثر المستقل بها يكون (خارجا) فيكون (واجبا) بالذات لان الموجود الخارج عن سلسلة الممكنات لا يكون الا واجبا

(قوله والمراد بالدور الخ) فلا يرد أن هذا دليل على اثبات الواجب من غير احتياجه الى ابطاله الدور اه منه

من أنا لا نسلم استحالة كون الجملة علة تامة لنفسها انما يستحيل لو لزم تقدمها وهو ممنوع لما سبق أن العلة التامة للمركب يمتنع تقدمها فضلا عن أن يجب (قوله لان موجد الكل موجد لاجزائه) قال فى الحاشية لان الكلام فى الموجد المستقل انتهى أى ولا خفاء فى لزوم كون الموجد المستقل للمركب فاعلا فى كل جزء منه فاندفع ما يقال انا لا نسلم استحالة كون العلة الفاعلية للسلسلة بعض أجزائها انما يستحيل لو لزم كونها علة لكل جزء من أجزائها حتى نفسه وهو ممنوع لجواز أن يكون بعض أجزاء المركب مستندا الى غير فاعله كالخشب من السرير فانها مستندة الى غير النجار فعلته المستقلة ليست هى النجار وحده بل هو مع فاعل الخشبات لكن بقى أنه ان أريد بكون العلة المستقلة علة لكل جزء أنها بنفسها علة مستقلة حتى تكون علة هذا الجزء هى بعينها علة ذلك الجزء فممنوع ضرورة أن المركب قد يكون بحيث يحدث أجزاؤه شيأ فشيأ فعند حدوث الجزء الاول ان لم توجد العلة المستقلة المفروضة لزم تقدم المعلول على علته وان وجدت لزم تخلف المعلولات الأخر عن علتها والكل باطل وان أريد أنها علة لكل جزء بنفسها أو بجزئها من غير افتقار الى أمر خارج بحيث اذا كان المعلول مرتب الاجزاء كانت علته أيضا كذلك فيرد أنه يجوز أن يكون من أجزاء السلسلة ما هو علة لها بهذا المعنى وهو مجموع الاجزاء التى لا يخرج منها الا المعلول المحض المتأخر من الكل من غير أن يلزم علية الشئ لنفسه كذا حققه بعضهم

لانحصار الموجود فى الواجب والممكن (يوجب) فيكون لامحالة (شيأ من الجملة) أى جزأ من أجزائها

(قوله أى جزأ الخ) وهذا لاينافى استقلاله وقد فرض أنه واقع به لابغيره الدور اه منه

(قوله لانحصار الموجود فى الواجب والممكن الخ) اشارة الى دفع مايقال من أنا لانسلم أن الخارج من السلسلة يكون واجبا لجواز أن توجد سلاسل غير متناهية كل منها تستند الى علة خارجة عنها داخلة فى سلسلة أخرى من غير انتهاء الى الواجب فليتأمل ثم فى شرح المقاصد ماحاصله أنه ان قيل الدليل منقوض بالجملة التى هى عبارة عن الواجب وجميع الممكنات فان علتها ليست نفسها ولاجزأ منها لما ذكر ولا خارجا لاستلزامه مع تعدد الواجب معلوليته واجتماع المؤثرين على معلول ان كان علة لكل جزء وأحدهما ان كان علة لبعض الاجزاء أجيب بأن الفاعل المستقل فيما نحن فيه لايمكن أن يكون جزأ من الجملة للزوم كونه علة لنفسه تحقيقا لمعنى الاستقلال بخلاف المركب من الواجب والممكنات فانه يجوز أن يستقل بايجاده بعض أجزائه الذى هو موجود بذاته مستغن عن غيره انتهى (أقول) ان أريد من استقلاله بايجاده كل جزء من أجزائه استلزم علية الشئ لنفسه أيضا ومعلولية الواجب وان أريد استقلاله بايجاده غيره من الاجزاء فيرد عليه مع أنه يناقض ماسبق من لزوم كون العلة المستقلة للمركب علة لكل جزء منه أنه لم لايجوز ذلك فيما نحن فيه فتدبر ثم قال (والدليل) منع آخر وهو أنا لانسلم افتقار السلسلة المفروضة الى علة غير علل الآحاد وانما يلزم لو كان لها وجود مغاير لوجودات الآحاد المعللة كل منها بالآخر وقولكم انها ممكن مجرد عبارة بل هى ممكنات تحقق كل منها بعلته فمن أين يلزم الافتقار الى علة أخرى وما يقال ان وجودات الآحاد غير وجود كل منها كلام خال من التحصيل انتهى أقول ان أريد أن وجودات الآحاد غير وجود كل منها على الانفراد فهو كلام صحيح ذو تحصيل ضرورة صحة أن يقال هذه الدار تسع كلا من الآحاد ولا تسع جميعها وان

اذلو وقع جميع الاجزاء بغير ذلك الخارج كان المجموع واقعا بغيره

(قوله واقعابغيره) لان الاستقلال أعم من أن يكون علة لا بلا واسطة أومعها اه منه

أريد أنها غير وجود كلها جميعا فباطل فضلا عن خلوه عن التحصيل فليتأمل ثم اعلم أن الآحاد قد تعتبر فردا فردا من غير اعتبار كونها معروضة للهيئة الاجتماعية فهى بهذا الاعتبار موجودات متعددة لا موجود واحد وقد تعتبر معروضة للهيئة الاجتماعية بحيث تكون الهيئة خارجة وهى بهذا الاعتبار موجود واحد وحدة اعتبارية مركب من الموجودات المتعددة وكلامنا انما هو فى هذا وقد تعتبر بالهيئة الاجتماعية بحيث تكون داخلة فى المركب وبهذا الاعتبار مركب معدوم لاموجود ضرورة انعدام جزئه الذى هو الهيئة اذا عرفت هذا فالمركب الذى كلامنا فيه اذا كان كل من آحاده معلولا لما قبله الى غير النهاية فله جهتان احداهما كون كل من آحاده جزأ مادة ذلك المجموع المركب والثانية كون كل منها سوى المعلول الأخير علة فاعلية لما يليه منها ومجموع تلك الآحاد بتينك الجهتين علة تامة لهذا المركب ولا حجر فى اتحادهما لما مر أن لزوم تقدم العلة على المعلول انما هو فى العلة الغير التامة وأيضا لاحجر فى كون بعض منها علة فاعلية مستقلة له بالمعنى الذى سبق من بعض المحققين من غير لزوم شئ من المحذورات فظهر أن المركب من الواجب وجميع الممكنات كما نحن فيه فى جواز كونه علة تامة لنفسه كما أن مانحن فيه مثله فى جواز كون مؤثره المستقل جزأ منه بلا فرق فالتحقيق الذى يندفع به جميع الشبه هو أن استقلال المؤثر لايكون الا بان يكون وجوده بذاته مستغنيا عن جميع ماسواه اذ لو كان من غير لم يكن مستقلا فى التأثير بل كان بتوسط ذلك الغير ومن المعلومات الجلية امتناع استقلال الممكن فى التأثير فى الغير بهذا المعنى فثبت أن ذلك المؤثر لايكون الا واجبا غنيا عما سواه وهو المطلوب فتفطن فانه تحقيق بديع (قوله اذ لو وقع جميع الاجزاء بغير الخ) أقول عدم وقوع جزء من أجزائها بذلك الخارج لايستلزم وقوع جميعها بغير ذلك الخارج لجواز أن لايوجد الخارج شيأ منها على الانفراد بل يوجد جميعها فلا يوجب

اذليس فى المجموع شئ سوى الاجزاء فلم يكن ذلك الخارج علة للمجموع فاذا كان الخارج الواجب موجدا لجزء من أجزاء الجملة (فينقطع) الى ذلك الجزء سلسلة المعلولات لكون الموجد الخارج عن جميع الممكنات واجبا بالذات وعدم جواز أن يكون ذلك الجزء معلولا لشئ من أجزاء الجملة لامتناع توارد العلتين المستقلتين على واحد لان الكلام فى المؤثر المستقل فيلزم الخلف من وجهين لان المفروض أن السلسلة غير منقطعة وأن كل جزء منها معلول لجزء آخر منها (ولانا نفصل من السلسلة جملة بنقصان واحد) من طرفها المتناهى فيحصل

(قوله واجبا بالذات) فلا يجوز أن يكون هو معلولا لجزء آخر منها حتى لا ينقطع السلسلة اه منه

الانتهاء الى الواجب انقطاع السلسلة كما قال فى شرح المقاصد ماحاصله انه وان سلم لزوم الانتهاء الى الواجب فلا نسلم لزوم بطلان التسلسل لجواز أن يكون مجموع العلل والمعلولات الغير المتناهية موجودا ممكنا مستندا الى الواجب انتهى الا أن يقال وقوع الجميع بالمعنى الذى نحن فيه بالخارج يستلزم وقوع شئ من أجزائه به على الانفراد فانه وان سبق أن حكمها بالانفراد قد يغاير حكمها بالاجتماع لكن لاعكس ضرورة أنه كما صدق أن الدار تسع جميع الآحاد صدق أنها تسع كلا منها على الانفراد فتدبر فانه دقيق (قوله اذ ليس فى المجموع شئ سوى الاجزاء الخ) أقول ان أراد بقوله فيما سبق وتلك الجملة موجود ممكن انها موجود سوى الاجزاء فمع أنه ممنوع كما مر ينافى ماههنا وان أراد به أنها موجود هو نفس الاجزاء كما هنا فيتضح ورود المنع الذى مر مرارا لانسلم افتقار السلسلة الى غير علل الآحاد فافهم (قوله فلم يكن ذلك الخارج الخ) ان قيل كما سبق ان عدم وقوع شئ من أجزائها بالخارج لايستلزم وقوع جميعها بغيره كذلك لايستلزم وقوع شئ منها به وقوع جميعها

جملتان احداهما من المعلول المحض والثانية من الذى فوقه (ثم نطبق بين) هاتين (الجملتين) من طرفيهما المتناهى فالاول من احداهما بازاء الاول من الاخرى والثانى بازاء الثانى وهلم (فان وقع بازاء كل جزء من) الجملة (التامة جزء من) الجملة (الناقصة لزم تساوى الكل) وهو التامة (والجزء) وهو

(قوله لزم تساوى الخ) وأقول تساوى الزائد والناقص انما يستحيل فى المتناهى واما فى غير المتناهى فلا لعدم التناهى وقد أوضحت ذلك فى حواشى شرح العقائد فراجع اه منه

وقال أيضا وليس لك أن تقول لامساواة ولا تفاوت لعدم التناهى وانما هما عند التحديد لانا نقول ذلك انما هو فى غير المتناهى بمعنى أن لا ينتهى فى الوجود بالفعل مع عدم التناهى فان أحد الامرين لازم فيه قطعا لأن تحديده بالوجود حاصل اه منه

به مع أنه المطلوب (قلت) لما كان الكلام فى المؤثر المستقل فلا جرم فى أن ثبوت تأثيره فى شئ منها يوجب تأثيره فى جميعها تحقيقا لمعنى الاستقلال كما مر فتدبر فان قيل اذا كان المطلوب اثبات كون الخارج مؤثرا مستقلا فى الجميع كفى فى البيان أن يقال اذا بطل كون المجموع وكذا كون جزئه علة لذلك المجموع بقى كون الخارج علة له فيكون واجبا موجدا للجميع فتنقطع اليه سلسلة الممكنات من غير افتقار الى زيادة المقدمة القائلة بايجاد الخارج لشئ من الجملة ثم بيان استلزامه لايجاد الجميع (قلت) لما كان مبنى انقطاع السلسلة كما مر على ايجاد الخارج لجزء منها شئ سبق من أن الانتهاء الى الواجب لايوجب بطلان التسلسل زادوا فى الدليل تلك المقدمة دفعا لهذا واليه أشار « مدظله » بقوله فينقطع الى ذلك الجزء دون أن يقول الى الواجب فاحفظه فانه من الدقائق التى لاينبغى أن يمسك عنها (قوله ثم نطبق الخ) وهذا

الناقصة وهو محال ضرورة (والا) يكن بازاء كل جزء من الزائدة جزء من الناقصة وجد فى الزائدة جزء لا يوجد بازائه من الناقصة شئ فعنده ذا الجزء (انقطعت الناقصة فتناهت التامة) لانها لا تزيد عليها الا بواحد والزائد على المتناهى بالقدر المتناهى متناه بلا شبهة فلزم التناهى على تقدير اللا تناهى وهو محال (ولانها) أى سلسلة العلل والمعلولات (لما اشتملت على معلول محض) لا يكون علة لشئ (لزم اشتمالها على علة محضة) لم تكن معلولة لشئ (تحقيقا للتكافؤ) بين المتضايفين فان العلية والمعلولية متضايفتان ومن لوازمهما التكافؤ فى الوجود بمعنى اذا وجد أحد المتضايفين وجد الآخر فلابد أن يوجد

البرهان يسمى برهان التطبيق وعليه التعويل فى كل مايدعى تناهيه كما قالوا ثم الحق أن التطبيق الاجمالى العقلى كاف فى جريانه خلافا لمن خالف فى ذلك كما لا يخفى على من راجع المطولات (قوله وهو محال ضرورة الخ) اعترض بأنا نختار أنه يقع بازاء كل من التامة جزء من الناقصة ولانسلم لزوم التساوى فان ذلك يجوز أن يكون لعدم التناهى لا للتساوى وان سمى بمجرد ذلك تساويا فلا نسلم استحالته فيما بين التامة والناقصة التى نقص شئ من جانبها المتناهى انما يستحيل فيما بين المتناهيتين المتفاوتتين بكون عدد احداهما فوق عدد الأخرى لابين غير المتناهيتين وذلك كما يقال مقدورات الله تعالى لاختصاصها بالممكنات أقل من معلوماته لشمولها الممتنعات أيضا والحاصل من تضعيف الواحد مرارا غير متناهية أقل من الحاصل من تضعيف الاثنين كذلك الى غير ذلك مع لاتناهى السلسلتين وأجيب بدعوى الضرورة فى ذلك كما أشار اليه رحمه الله وبانا لانسلم لاتناهى المقدورات ونحوها بالمعنى الذى نحن فيه بل بمعنى أنها لاتقف عند حد لايكون فوقه مقدور أو معلوم أو عدد آخر وبهذا يجاب عن نقض أصل الدليل بأنه لو صح لزم أن تكون سلسلة الاعداد ونحوها متناهية لكن أقول فى كون لاتناهى المعلومات بالمعنى اللايقفى تأمل فليتأمل والتفصيل موكول الى المفصلات

بازاء كل واحد من أحدهما واحد من الآخر فلو لم تنته السلسلة الى علة محضة مع اشتمالها على معلول محض لزم معلولية بلا علية لزيادة عدد المعلوليات على عدد العليات بواحد فلا يتحقق التكافؤ (ولانا) نعزل المعلول المحض من السلسلة و (نجعل كلا من الآحاد التي فوقه) أي فوق المعلول المحض (متعددا باعتبار وصفي العلية والمعلولية) فيحصل جملتان متغايرتان بالاعتبار لان الشيء من حيث إنه علة مغاير له من حيث إنه معلول (ثم نطبق بين) سلسلتي (وصفي العلية والمعلولية) فيما فوق المعلول المحض (فيلزم لضرورة سبق العلة) على المعلول (زيادة العلية) على المعلولية بواحدة (وتتناهيان) ضرورة تناهي الزائد على المتناهي بالقدر المتناهي (ولانه) أي الشأن (لو انقسمت) السلسلة المفروضة (بمتساويين فزوج والا ففرد وكل منهما) أي من الزوج والفرد (أقل بواحد مما فوقه) كالاثنين من الثلاثة والثلاثة من الاربعة (فتتناهيان) لان كل عدد يكون أقل من عدد آخر يكون متناهيا لانه محصور بين حاصرين هما ابتداؤه وذلك الواحد الذي مما فوقه هذا وقد يقال ان عدم الانقسام بمتساويين أعم

(قوله مع اشتمالها على معلول الخ) قد يقال ان المكافئ لمعلولية المعلول المحض هو علية الذي فوقه بلا واسطة وان كان معلولا أيضا لا علية العلة المحضة ويجاب بأنه نعم كذلك لكن المراد أنه لابد أن يكون بازاء كل معلولية علية وهذا يقتضي ثبوت العلة المحضة كذا قالوا (قوله ولانا نعزل المعلول المحض الخ) هذا هو الاستدلال السابق كما في شرح المقاصد الا أنه يغايره بالعبارة والاعتبار (قوله وقد يقال ان عدم الانقسام الخ) قد يطوى حديث الزوجية والفردية فيقال كل عدد فهو قابل للزيادة فيكون أقل من آخر فيكون متناهيا لكن المنع ظاهر ممام(٣)(قوله ونحن نقول الخ) وأنا أقول هذا انما يتم لو سلم أن الانقسام بالفعل ونفس الامر من خواص المتناهي

من أن ينتهى الانقسام لكن لم يكن بمتساويين ومن أن لا ينتهى والاول هو الفرد والثانى ليس بفرد ولا زوج فانهما من خواص المتناهى (خاتمة) فى بيان أن كلا من الصورة والمادة والغاية (قد يقال) بالاشتراك لمعنى غير ما سبق فيقال (الصورة لكل هيئة) حاصلة (فى) أمر (قابل) لها (وحدانى بالذات

(قوله فانهما من خواص المتناهى الخ) أقول عدم اتصاف غير المتناهى بهما مع فرض وجود الآحاد جميعا كما فى غير المتناهى بالفعل غير مسلم فان الآحاد على تقدير وجودها جميعا كانت منقسمة بالفعل بديهة وان كانت غير متناهية وكانت انقساماتها كذلك فلا يخلو اما أن يكون كل من تلك الانقسامات الحاصلة بالفعل بمتساويين أولا فعلى الاول يكون جميع الآحاد زوجا ضرورة انقسامها بتلك الانقسامات المتساوية وعلى الثانى يكون فردا لان المنقسم الى غير متساويين حينئذ انما يكون فى واحد من الانقسامات لا غير فتأمل حق التأمل اه منه

وهو ممنوع بل أول النزاع فان القائل باللاتناهى لا ينكر انقسام غير المتناهى وهو ظاهر نعم يجعل الفردية والزوجية من خواصه وهو لا يضره اذ له أن يقول ان غير المتناهى ليس بزوج ولا فرد بل مقسم غيرهما فتدبر (قوله بالاشتراك لمعنى غير ماسبق الخ) بيان ذلك أن كلا منهما يقال على معنيين فالمادة تقال على جزء المركب الذى هو معه بالقوة والصورة على جزئه الذى هو معه بالفعل ثم انهما قد يكونان جوهرين كما فى المركب الحقيقى وقد تكون المادة جسما والصورة عرضا كما فى المركب الصناعى مثل السيف والسرير فان الهيئة التى أحدثها النجار له مثلا وسميت الصورة السريرية انما هى عرض قائم بالخشبات لا جوهر حال فيها وهما بهذا المعنى لما اعتبرت الجزئية فى مفهومهما لم يكونا مادة وصورة الا بالاضافة الى المركب منهما ويمتنع

اوبالاعتبار) فهى بهذا المعنى عرض بخلافها بالمعنى السابق (و) يقال (المادة لمحلها) أى محل تلك الهيئة بمعنى الامر القابل (كالبياض والجسم) وبهذا الاعتبار يضاف كل منهما الى الآخر بخلاف الاعتبار السابق فانه لما كانت الجزئية معتبرة بذلك الاعتبار فى مفهوميهما لم تكونا مادة وصورة الا باعتبار الاضافة الى المركب منهما (والغاية لما ينتهى اليه الفعل وان لم يكن له) أى لما ينتهى اليه (جهة علية و) لم يكن (احتياج من الفعل اليه بل وان لم يكن للفاعل قصد) سواء كان مختارا كالعثور على الكنز فى حفر البئر أو لا كغاية الحركات الغير الارادية

اضافة احداهما الى الاخرى بعنوان المادة والصورة فلا يقال المادة مادة الصورة أو الصورة صورة المادة بل يقال ان المادة محل الصورة والصورة حالة فى المادة جوهرية كانت أو عرضية وقد يقال المادة بمعنى محل الهيئة والصورة بمعنى الهيئة القائمة به ويضاف كل منهما بهذا المعنى الى الأخرى لا الى المركب منهما فيقال فى السرير الخشب مادة الصورة أى محلها والهيئة صورة المادة أى قائمة بالخشب ولا يقال الخشب مادة السرير لانه ليس محله ولا الهيئة صورة السرير لانها ليست قائمة به بل بخشبه بخلافهما بالمعنى الاول فانهما جزآن للسرير كما يصرح به « مد ظله » فربما فتدبر فالمعنيان للمادة والصورة بينهما عموم وخصوص من وجه لتصادقهما فى المحل والهيئة اللذين اعتبرا جزأين للمركب وصدق المادة والصورة بالمعنى الاول دون الثانى فى المحل والحال الجوهرين وصدقهما بالمعنى الثانى دون الاول فى الهيئة ومحلها اللذين لم يعتبرا جزأين للمركب فافهم اذا تقرر هذا اندفع مايتوهم أن الشارح مثل فيما سبق للمادة والصورة بالمعنى الاول بخشب السرير وهيئته فكيف يكون المعنى الثانى غير ماسبق وذلك لان المراد هو التغاير بحسب المفهوم دون الصدق * لكن بقى بحث هو ان الامام اعترض على تفسير العلة الصورية بأن الهيئة السيفية صورة للسيف وليس مايجب منها بالفعل اذ قد تكون تلك الصورة

مثل الوصول الى الارض لهبوط الحجر بخلاف الغاية بالاعتبار السابق فانها مالأجله الشيء بمعنى ان ذلك الشيء يحتاج في وجوده العيني الى وجودها العقلي بواسطة انه يحتاج الى العلة الفاعلية وهي في كونها علة تحتاج الى تصور الغاية وقصدها ثم جعل بعض الممكنات علة لبعض ومؤثرا فيه رأي الفلاسفة وبعض المليين (ولما كان الموجد عندنا هو الله وحده فمعنى العلية والتأثير في الممكن هو التسبب العادي) فانه جرى عادة الله بأن يخلق ذلك الشيء عقب ذلك الممكن بحيث

في الخشب مثلا وأجاب عنه بأنا لانعني بوجوب المركب مع الصورة ان نوعها يوجبه بل نعني أن الصورة الشخصية السيفية مثلا توجب السيف واعترض عليه المصنف بما حاصله ان هذا مشعر بأن المراد بالصورة في المركبات الصناعية أيضا الجزء الذي يجب معه المركب بالفعل ولا يستقيم الا اذا جعل السيف مثلا اسما للمركب من المعروض والعارض بأن يكون كل منهما داخلا فيه والظاهر أن اطلاق المادة والصورة في نحو هذه المركبات كائن بالمعنى الثاني انتهى أي لم يعتبر فيهما الجزئية لتلك المركبات فالسيف مثلا اسم للمعروض من حيث العروض فحينئذ يكون تمثيل الشارح «مدظله» فيما سبق للمادة والصورة بالمعنى الاول بخشب السرير وهيئته خلاف الظاهر فتدبر جدا (قوله بخلاف الغاية بالاعتبار الخ) يريد بيان علية الغاية على وجه يندفع به ما يستبعد من كون المتأخر عن الشيء علة له (قوله الى وجودها العقلي الخ) ومن هنا قالوا ان الغاية بماهيتها أي صورتها الذهنية علة لفاعلية الفاعل وبانيتها أي هويتها الخارجية معلول الفاعل بل لمعلوله الذي هو مآله الغاية وهذا هو معنى قولهم أول الفكر آخر العمل ثم لما رأوا اطلاق الغاية على مالايكون معلولا بل قديما كما يقال الواجب تعالى غاية الغايات

يتبادر الى العقل ان وجوده موقوف على وجوده

(الباب الثالث فى الاعراض)

قدمها على الجواهر مع تقدم الجوهر بالطبع لانه قد يستدل بأحوال الجواهر كما يستدل بأحوال الحركة والسكون على حدوث الاجسام وبقطع المسافة المتناهية فى زمان متناه على عدم تركبها من الجواهر الفردة الغير المتناهية (وفيه فصول)

(الفصل الاول) فى مباحث المبحث الاول فى تقسيم الموجود (الموجود ان لم يسبق بالعدم فقديم) وهو الواجب وصفاته الحقيقية (والا فحادث) وهو قسمان جوهر وعرض (فا)نه ا(ن تحيز بذاته فهو جوهر أو بتبعيته) بأن حل فى المتحيز بالذات (ف)هو (عرض) وان لم يكن متحيزا بذانه ولا حالا فيه فلم يعد ومن أقسام الموجود لانه لم يثبت وجوده عندنا اذلم نجد دليلا عليه وربما يستدل على امتناعه بأنه لو وجد لشاركه البارى تعالى فى التجرد

وما لا يكون مقصودا سواء لم يكن لداعله قصد أصلا كغاية القوى الطبيعية أو كان لكن لا فى هذه الصورة كالعثور على الكنز فى حفر لبئر ذكروا لها معنى آخر وهو ما ينتهى اليه الفعل تعميما لاطلاقها على ماذكر (قوله موقوف على وجوده الخ) أى بحيث يصح أن يقال وجد فوجد من غير أن يكون له تأثير فيه (قوله فى تقسيم الموجود الخ) ليساق الى بيان أقسام الاعراض (قوله وهو الواجب الخ) لما سيجىء من حدوث العالم وهو ماسواهما (قوله اذ لم نجد دليلا عليه) أى دليلا

ويحتاج فى الامتياز الى فصل فيلزم التركيب فى البارى من المشترك والمميز ثم العرض اما (مختص بالحى كالحياة و) مايتبعهما من (العلم والادراكات) بالحواس الظاهرة والباطنة وسائر مايتبعها (أوغير مختص كالأكوان) الأربعة من الاجتماع والافتراق والحركة والسكون (والمحسوسات) أى المدركات بالحواس الظاهرة كما سيجيء تفصيلها ان شاء الله تعالى (وقالوا) يعنى الفلاسفة (الموجود ان كان وجوده لذاته) بمعنى أنه لايفتقر فى الوجود الى شئ أصلا (فواجب والافممكن وهوان استغنى) فى الوجود (عن محل يقومه ويسمى) ذلك المحل (الموضوع فجوهر والافعرض) فالصور الجوهرية انما تدخل فى تعريف الجوهر دون العرض لانها وان افتقرت الى المحل لكنها مستغنية عن الموضوع فان المحل أعم كما أن الحال أعم من العرض لان الحال قد يكون بحيث لايتقوم ولا يتحصل المحل بدونه فيسمى صورة ومحلها مادة وقد يكون بخلافه فيسمى الحال عرضا

يعتنى به لما سيأتى من ضعف أدلته (قوله فيلزم التركيب فى البارى الخ) وضعفه ظاهر فان الاشتراك فى العوارض سيما السلبية لا يوجب التركيب (قوله وسائر مايتبعها) أى الحياة كالقدرة والارادة والادراكات كاللذة والألم هذا على أكثر النسخ التى لم يوجد فيه لفظ وما يتبعها بعد قوله كالحياة واما على النسخة التى يوجد فيها ذلك فالضمير الثانى للادراكات لاغير (قوله الاربعة) وزاد بعضهم الكون وهو الحصول الاول فى الحيز عقيب العدم (قوله بمعنى أنه لايفتقر الخ) فسره بهذا دفعا لتوهم كون وجوده معلولا سيما لذاته الذى هو عين الوجود عندهم فتدبر (قوله فيسمى صورة الخ) أى فقط وكذا قوله ومحلها مادة أى فقط (قوله فيسمى الحال عرضا) أى كما يسمى صورة كما مر

والمحل موضوعا (وأجناسه) العالية بحكم الاستقراء تسعة (الكم والكيف والاين والاضافة والمتى والوضع والملك) ويسمى الجدة (وان يفعل وان ينفعل) ولما كان هذان المقولان أمرين متجددين غير قارين اختير لهما لفظ أن يفعل وان ينفعل دون الفعل والانفعال لانهما يقالان للحاصل بعد الحركة (و) البحث الثاني ان (امتناع قيام العرض بنفسه أو بأكثر من محل واحد بالذات أو بالاجتماع كوحدة العشرة) فان الوحدة عرض قائم بمجموع عدد صار باعتبار الاجتماع شيأ واحدا (وحياة البنية المتجزئة) فان الحياة عرض قائم بالاعضاء الصائرة بالاجتماع شيأ واحدا (ضرورى) حتى ان

(قوله والمحل موضوعا) أى كما يسمى مادة كما سبق أيضا وانما قيدنا الصورة والمادة بما ذكر ليحسن التقابل وتحقيق ذلك أن ملاقاة موجود لموجود ان كانت بالتمام بحيث لا يكون بينهما تباين فى الوضع ويحصل لاحدهما صفة من الآخر تسمى حلولا كملاقاة السواد للجسم أولا بالتمام بل بالمجاورة تسمى مجاورة ومن هنا يقال ان وجود العرض فى نفسه هو وجوده فى محله بحيث تكون الاشارة الى أحدهما عين الاشارة الى الآخر بخلاف وجود الجسم فى المكان فانه أمر مغاير لوجوده فى نفسه زائل عنه عند انتقاله الى مكان آخر كما سيصرح به (قوله بحكم الاستقراء الخ) ولذا نقل عن الشيخ الرئيس انه لا يمكن اثبات أنها ليست اقل أو أكثر وما ذكر فى بيان ذلك تكلف لا يخلو عن ضعف ثم انهم زعموا أن كلا منها جنس لما تحته لا عرض عام وان الموجود ليس جنسا للجوهر والعرض ولا العرض جنسا للاعراض ولا النسبة لاقسامها وبينوا ذلك بأن المعنى من الجوهر ذات الشئ وحقيقته فيكون ذاتيا لما تحته بخلاف العرض فان معناه مايعرض للموضوع وعروض الشئ للشئ انما يكون بعد تحقق حقيقته فلا يكون ذاتيا وكذا النسبة للاعراض النسبية فانهم لا يعنون بها ما تدخل النسبة فى ذواتها سوى الاضافة وان الموجود مقول بالتشكيك على الجوهر والاعراض ويمكن تعقل كل منهما مع الشك فى وجوده

الاول لايحتاج الى التنبيه أيضا وأما الثانى فقد نبه عليه بأن حصول عرض واحد فى محلين كحصول الجسم الواحد فى مكانين فلو جاز ذلك لجاز هذا وهو ضرورى البطلان ولخفائه وافتقاره الى التنبيه جوزه البعض زعما أن القرب قائم بالمتقاربين والاخوة بالاخوين الى غير ذلك من الاوصاف المتحدة فى الجانبين

فلا يكون جنسا والتعريف بالموجود فى موضوع أولا فى موضوع رسم لاحد وبالجملة ماذكر مع ضعف أكثر مقدماته غير تام لجواز أن يكون للكل أو للبعض منها ذاتى مشترك هو الجنس فلا معوّل سوى الاستقراء ثم قد يقال ان الحصر منقوض نحو الوحدة والنقطة والوجود والوجوب والامكان فان كلا منها ليس نفس احدى المقولات ولا مندرجا تحتها أما الاوليان فلانهما ليستا من غير الكيف لانهما لا تقتضيان قسمة ولا نسبة ولا من الكيف لحصرهم الكيف فى الاقسام الاربعة التى ليستا منها وأما الوجود فلانه ليس بجوهر وهو ظاهر ولا عرض لان من بيان العرض تقومه بالموضوع دون العكس ومن المحال تقوم الشئ بلا وجود وأما مثل الوجوب والامكان فلانه ليس من الكيف لما فيه من معنى النسبة ولا من غيره وهو ظاهر والجواب بأنها أمور عدمية والحصر انما هو فى الامور الوجودية ممنوع بكلتا مقدمتيه أما الاولى فلان الوجود أصل الوجوديات والنقطة ذات وضع فهى وجودية وأما الثانية فلان كثيرا من المقولات ليس من الاعيان الخارجية كالاضافة والفعل والانفعال فالجواب الحق أنها خارجة ولا يقدح ذلك فى الحصر لان معناه أن الاجناس العالية لما يحيط به عقولنا من الماهيات المندرجة تحت الجنس هى هذه العشرة وهذا لاينافى وجود شئ لايكون جنسا عاليا ولا مندرجا تحته كذا قالوا (قوله فقد نبه عليه الخ) اما لبيان لم أو لازالة خفائه وبالثانى صرح الشارح بقوله ولخفائه (قوله وهو ضرورى البطلان الخ) هذا هو المزيل للخفاء وأما المبين للمية فقد قالوا هو أن تشخص العرض انما هو بالمحل بمعنى أن محله مستقل بتشخيصه

بخلاف مثل الابوة والبنوة (و) رد بأنا لانسلم ان (العرض فى مثل القرب والجوار والتركب) واحد بالشخص قائم بالطرفين بل (متعدد) والقائم بكل منهما فرد مغاير للقائم بالآخر غاية الامر تماثلهما واتحادهما بالنوع ولا يلزم من اشتراك النوع اشتراك الشخص (و) البحث الثالث ان العرض (يستحيل انتقاله من محله) الى محل آخر (لان وجوده فى نفسه هو وجوده فى محله) بحيث يكون الاشارة الى أحدهما عين الاشارة الى الآخر فيكون زواله عن ذلك المحل

ولو قام بمحلين لزم اجتماع علتين على معلول هو تشخص ذلك العرض (قوله بخلاف مثل الابوة الخ) قال فى شرح المقاصد فان قيام الابوة بالاب والبنوة بالابن الخ (أقول) فيه تأمل لان كلا منهما قائم بمجموعهما كالاخوة القائمة بالاخوين غاية الامر أنه لما اعتبرت تلك النسبة القائمة بكليهما تارة مبتدئة من الاب وتارة من الابن جعل لها اسمان نظرا الى الاعتبارين دون نحو الاخوة والقرب فافهم (قوله ورد بأنا لانسلم أن العرض الخ) أقول هنا بحث وهو ان قول المتن امتناع قيام العرض بأكثر من محل الخ مصرح بجواز قيام العرض الواحد بمجموع أجزاء صارت بالاجتماع شيأ واحدا فانه لانزاع فى جوازه كما قال فى شرح المقاصد فان قيل قيام العرض الواحد بالكثير مما قال به الفلاسفة كالوحدة بالعشرة الواحدة والتثليث بمجموع الاضلاع الثلاثة المحيطة بسطح والحياة بالبنية المتجزئة الى الاعضاء والقيام بمجموع أجزاء زيد قلنا المتنازع هو أن يكون العرض القائم بمحل هو بعينه القائم بمحل آخر لا أن يكون العرض الواحد قائما بمجموع شيئين صارا بالاجتماع محلا واحدا كما فى هذه الامثلة انتهى أى فانه لانزاع فى جوازه وحينئذ كان الجواب المطابق أن يقال ان أريد بوحدة نحو القرب القائم بالمتقاربين الوحدة الحقيقية فممنوع ضرورة أنه متعدد فى الحقيقة وان أريد

زوالا عن وجوده بخلاف وجود الجسم فى المكان فانه مغاير لوجوده فى نفسه مترتب عليه زائل عنه عند انتقاله الى مكان آخر وليس ذلك زوالا عن وجوده فتأمل (ولان تشخصه) ليس لذاته والا انحصر نوعه فى فرد لامتناع تخلف المعلول عن علته ولا المنفصل لان نسبته الى الكل سواء فافادته هذا التشخص دون ذلك ترجيح

(قوله فانه مغاير لوجوده الخ) ألا يرى أنه لايكون الاشارة الى أحدهما عين الأشارة الى الآخر اه منه (قوله فتأمل) اشارة الى منع اتحاد الوجودين اه منه

بها الوحدة الاعتبارية فسلم لكن لانسلم امتناع قيامه بالمتقار بين ضرورة أنهما واحد بالاجتماع ولا نزاع فيه ويمكن أن يحمل قول المصنف وان العرض فى مثل القرب الخ على هذا الجواب لكن لايلائمه قول الشارح « مد ظله » لانسلم أنه واحد بالشخص وان تبع فيه المصنف فى شرح المقاصد لان الواحد الاعتبارى المتعدد بالحقيقة أيضا واحد بالشخص الا آن يقال ان المراد بالواحد بالشخص هو الواحد الحقيقى ومن الواحد بالنوع الاعتبارى فتدبر جدا (قوله بخلاف وجود الجسم الخ) واعترض كما فى شرح المقاصد بما حاصله أن المحل الذى يحتاج اليه العرض لابد أن يكون معينا لان مالا تعين له لاوجود له وما لاوجود له لايكون محلا للموجود لكن لابتعين مخصوص بل بتعين ما سواء كان هذا أو ذاك فحينئذ لافرق بين العرض والجسم فان الجسم أيضا محتاج الى حيز معين لا بخصوصه بل بتعين ما ولايمتنع انتقاله عنه انتهى (أقول) قد مر تحقيق أن وجود العرض فى نفسه هو وجوده فى محله بمعنى انه بينه وبينه ملاقاة تامة بحيث لايكون بينهما تباين فى الوضع ويكون الاشارة الى أحدهما

بلا مرجح فتعين أنه (ليس الا بمحله) فيستحيل انتقاله لان الانتقال لا يتصور الامع بقاء الهوية ورد بأنا لا نسلم أن نسبته الى الكل سواء لجواز أن يكون له نسبة خاصة الى هذا سيما اذا كان مختارا (وقد يتوهم من حدوث المثل فى المجاور) كحدوث الحرارة من مجاورة النار والرائحة من مجاورة المسك وغير ذلك (انه انتقال) وليس كذلك بل هو حدوث مثل فيه باحداث الفاعل المختار عندنا وبحصول الاستعداد للمحل ثم الافاضة عليه من المبدإ عند الحكماء (و) البحث الرابع انه (فى جواز قيامه بالعرض) اذ لا خلاف فى امتناع قيامه بعرض هو نفسه (خلاف مبنى على الاختلاف) الوارد (فى معنى القيام انه) أى معنى القيام (التبعية فى التحيز) بمعنى ان تحيز الصفة يكون تبعا لتحيز الموصوف

عين الاشارة الى الآخر ولا كذلك الجسم مع محله فاحفظه فانه يندفع به ما يقال لانسلم أن وجوده فى نفسه هو وجوده فى محله اذ يصح تخلل الفاء بينهما كما يقال وجد فقام بالمحل فافهم (قوله فتعين أنه ليس الا الخ) ان قيل لانسلم الانحصار فيما ذكر لبقاء احتمال أن يكون تشخصه لما هو حال فى العرض أو فى محله قلت الاحتمالان باطلان بديهة أما الاول فلاستلزام الدور لان الحال فى الشئ لما كان محتاجا اليه متأخر عنه فلو كان علة لتشخصه لكان متقدما عليه وأما الثانى فلانا ننقل الكلام الى علة تشخصه فيدور أو يتسلسل فيرجع بالآخرة الى المحل دفعا لذلك (قوله الامع بقاء الهوية الخ) أى الشخص وقد يتمسك فى امتناع انتقاله بأنه لو جاز فهو فى حال انتقاله اما أن يكون فى المحل المنتقل منه أو المنتقل اليه ضرورة امتناع كون العرض لا فى محل والكل منهما باطل لان ذلك استقرار وثبات لا انتقال على أن الثانى مستلزم لتقدم الشئ على نفسه ونقض بانتقال الجسم من حيز الى آخر فتدبر (قوله اذ لا خلاف فى امتناع

فلا يتصور القيام بالعرض لانه متحيز بالتبع للجوهر فليس كونه متبوعا لثالث أولى من كونه تابعا له ومن كون الجوهر متبوعا لذلك الثالث أيضا بل هذا أولى لانه قائم بنفسه ومتحيز بالذات (أو الاختصاص الناعت) وهو أن يختص شئ بآخر اختصاصا به يصير ذلك الشئ نعتا للآخر والآخر منعوتا له كاختصاص السواد بالجسم لا كاختصاص الماء بالكوز والقيام بهذا المعنى لا يختص بالمتحيز كما فى

الخ) لماسبق من أنه من الضروريات التى لاتحتاج الى التنبيه (قوله فلا يتصور القيام بالعرض الخ) أقول لا كلام فى أن المتحيز بالذات أى بلا تبعية شئ آخر هو الجوهر وان العرض لا يتحيز الا بتبعية شئ آخر وان تحيزه ينتهى بالآخرة الى الجوهر كما يأتى فحينئذ ان أريد بالتبعية فى التحيز أن يكون هناك أمران يتحيزان يكون أحدهما تابعا للآخر فى ذلك والآخر متبوعا بالنسبة اليه سواء كان المتبوع أيضا تابعا فيه لثالث أولا فلا نسلم امتناع قيام العرض بالعرض بهذا المعنى وما يقال من أن كون أحدهما متبوعا للآخر فى التحيز ليس أولى من العكس ممنوع لجواز أن يكون فيهما معنى يقتضى تبعية أحدهما ومتبوعية الآخر فى التحيز على ما أشار اليه الشارح « مد ظله » وأما كون الجوهر متبوعا لكليهما فى ذلك فلا ينافى كون أحدهما بالنسبة الى الآخر أيضا متبوعا فيه كما هو واضح وان أريد أن التبعية فى التحيز لا يكون بأن يكون أحد الامرين تابعا والآخر متبوعا متحيزا بالذات من غير توسط شئ آخر فهو أول النزاع كما لا يخفى فالتحقيق أن قيام العرض بالعرض سواء بمعنى التبعية فى التحيز أو الاختصاص الناعت جائز غاية الامر أنه بالمعنى الاول أنه يختص بالتحيز دون الثانى فانه يتأتى فى المجردات أيضا كما يأتى من الشارح « مد ظله » فاحفظه فانه مما تفردنا به اذا وعيت ماتقرر من تحرير المقام ظهر أن الاولى فى التعبير الآتى أن يقول فليس كون أحدهما متبوعا للآخر أولى من كونه تابعا له ومن كون الجوهر متبوعا لكليهما فتدبره (قوله لانه متحيز بالتبع للجوهر الخ) أقول على التعليل منع ظاهر مما سبق

صفات الله تعالى عند المتكلمين وصفات العقول عند الفلاسفة فضلا عن أن يختص بالتحيز بالذات ثم انتهاء قيام العرض الى الجوهر مما لا نزاع فيه لكن لا يجب قيام الكل به لجواز أن يكون بمعنى الاختصاص الناعت فيما بين الاعراض بأن يكون عرض نعتا للعرض لا للجوهر الذى اليه الانتهاء كالسرعة للحركة فان المنعوت حقيقة بالسرعة هى الحركة لا الجسم فلهذا جوزت الفلاسفة قيام العرض بالعرض واجاب المتكلمون بأن كلا من السرعة والبطء ليس عرضا زائدا على الحركة قائما بها اذ هما من الاعتبارات اللاحقة للحركة بحسب الاضافة الى حركة اخرى ولهذا يختلفان باختلاف الاضافة (و) الخامس من المباحث (أن الجمهور من المتكلمين على امتناع بقاء العرض زمانين) فانه على التقضى والتجدد ينقضى واحد ويتجدد آخر مثله وتخصيص كل من الآحاد المنقضية والمتجددة بوقته انما هو للقادر المختار وبقاؤه عبارة عن تجدد الامثال بارادة الله تعالى وبقاء الجوهر مشروط بالعرض ومن هنا يحتاجان فى بقائهما الى المؤثر مع أن علة الاحتياج عندهم

(قوله لجواز أن يكون بمعنى الاختصاص الخ) هذا موافق لما ذكره المصنف فى شرح المقاصد لكنه قد سبق منا أن عدم وجوب قيام الكل بالجوهر وجواز قيام بعضها بالبعض ليس مخصوصا بهذا المعنى بل يتم ذلك فى معنى التبعية فى التحيز أيضا الا أن قيام العرض بالعرض بهذا المعنى لا يوجب انتهاءه الى الجوهر بخلافه بالمعنى السابق كما مر مفصلا آنفا فتفطن (قوله مع أن علة الاحتياج عندهم الخ) أقول هذا مذكور فى شرح المقاصد والمقصود منه بيان ما ألجأ المتكلمين الى القول بامتناع بقاء الاعراض وحاصله انهم لما جعلوا علة الاحتياج هو الحدوث دون الامكان يلزمهم القول بذلك هربا من لزوم القول بالاستغناء عن المؤثر حالة البقاء لان الحدوث منتف فى تلك الحالة فينتفى

الحدوث لا الامكان كما مر (لان مفهومه) اللغوى (ينبئ عن ذلك) أى عن عدم البقاء ولهذا يسمى السحاب عارضا ورد بأنه انما ينبئ عن عدم الدوام لا عن عدم البقاء (ولانه) أى بقاء العرض (يستلزم قيام عرض) آخر هو (البقاء به) وقيام العرض بالعرض باطل لان القيام هو التبعية فى التحيز ورد بأنا لا نسلم أن البقاء عرض بل هو أمر اعتبارى لانه عبارة عن استمرار الوجود وانتسابه الى الزمان الثانى

الاحتياج ضرورة انتفاء المعلول بانتفاء العلة بخلاف الامكان فانه باق حالة البقاء أيضا هذا لكن فيه بحث فانه انما يتم لو أريد من الحدوث أول طريان الوجود ومن الاحتياج الى المؤثر الافتقار الى تأثيره ايجادا أو اعداما أما لو كان المراد من الحدوث كونه مسبوقا بالعدم ومن الاحتياج توقف الوجود أو العدم أو استمرارهما على أمر ما كما سبق فلا كما هو ظاهر فلا ضرورة لهم الى القول بذلك فى اثبات الاحتياج على أنه لو سلم انما يفيد افتقار العرض بالذات والجسم بالعرض ولا يندفع عنهم شناعة استغناء الجسم من حيث ذاته حالة البقاء عن المؤثر فتدبر (قوله أى عن عدم البقاء الخ) كذا ذكروه لكن فيه بحث لانهم ان أرادوا أن مفهوم العرض يابئ عن عدم البقاء زمانين لما رأوا استعماله فى نحو السحاب وهو غير باق زمانين فهو ممنوع بل أول النزاع وان أرادوا أنه ينبئ عن طريان الوجود بعد العدم فهو الحدوث المشترك بين الجوهر والاعراض (قوله عن عدم الدوام الخ) أقول مفهومه انما ينبئ عن طريان الوجود كما مر لا عن عدم الدوام أو البقاء (فان قيل) طريان الوجود ينافى الدوام قلت ممنوع ان أريد به الابدية كما عليه المتكلمون من أبدية النفوس مع القول بحدوثها وطريان وجودها وان أريد به الازلية أو كلاهما فسلم لكن يخرج الكلام عن الانباء بحسب المفهوم الذى كلامنا فيه فتدبر جدا وقد يقال انه لو سلم ذلك الانباء لغة فلا نسلم انه يلزم فى المعنى الاصطلاحى اعتبار تمام المعنى اللغوى

على أنه لا يتم على من يجوز قيام العرض بالعرض بناء على أنه هو الاختصاص الناعت
(ولامتناع زواله) على تقدير بقائه وذلك (لانه) أى زواله على تقدير البقاء (اما
بنفسه فيمتنع) وجوده لان ما يكون عدمه مقتضى ذاته لم يوجد أصلا ومنع بجواز أن
يقتضى ذاته العدم لا مطلقا بل فى الزمان الثالث أو الرابع خاصة كما أن الحركة تقتضى
العدم عقب الوجود خاصة (أو بزوال شرطه) فان كان عرضا أيضا (فيتسلسل)
لانا ننقل الكلام الى ذلك الشرط وهلم وان كان جوهرا دار لأن بقاء الجوهر مشروط

(قوله فان كان عرضا الخ) هذا على تقدير الفرق بين العرض والجوهر فى هذا الحكم
والا فالتسلسل لازم على التقديرين فافهم اه منه

(قوله بناء على أنه هو الاختصاص الناعت الخ) أقول قد مر أن عدم تمام
ذلك ليس مبنيا على هذا المعنى فقط فتذكر (قوله على تقدير بقائه الخ) وقد يرد
ذلك بالقلب بأن يقال لو لم يبق العرض ففناؤه أى عدمه عقيب الوجود حادث
مفتقر الى سبب فسببه اما نفسه أو غيره من زوال شرط أو طريان ضدا ووجود
مؤثر والكل باطل بعين ما ذكرتم (قوله تقتضى العدم عقيب الوجود الخ) غاية
الامر أن نرجح بعض الاوقات للزوال يفتقر الى شرط لئلا يلزم تخلف المعلول عن تمام
العلة (قوله أو بزوال شرطه) أى شرط وجود العرض كما فى شرح المقاصد
(قوله فان كان عرضا) أى ان كان شرط وجود ذلك العرض عرضا (قوله وان كان
جوهرا دار الخ) أى ان كان شرط وجود العرض جوهرا لزم الدور لما تقرر ان
بقاء الجوهر مشروط بالعرض أيضا وفيه تأمل فان اللازم من ذلك توقف وجود العرض
على وجود الجوهر لا على بقائه فلا يكون ذلك مع توقف بقاء الجوهر على وجود العرض
دورا الا أن يقال ان البقاء هو الوجود لكن بالنظر الى الزمان الثانى والثالث
وهكذا فليتأمل وبعد فيه أنهم متفقون على ان وجود العرض مشروط بالجوهر وبالجملة

بالعرض وردّ بجواز أن يكون مشروطا باعراض تتجدد فى محالها على سبيل التبادل بأن يصير اللاحق بدل السابق فى الشرطية حتى تنتهى الى عرض لا يوجد الفاعل بدله فحينئذ يزول العرض لزوال شرطه (أو بطريان ضده فيدور) لان طريان أحد الضدين على المحل مشروط بزوال الآخر وموقوف عليه فلو توقف زوال الآخر على طريانه لزم الدور ورد بجواز أن يكون حدوث الطارئ وزوال الباقى فى زمان واحد فاللازم الدور المعى وهو ليس بمحال (أو بفاعل) مختارا كان أو موجبا (ف) يلزم أن يكون له أثر ليصلح أنه مؤثر ولا يصلح أن (يصير النفى المحض أثرا) وفيه أنا لا نسلم أنه لا يصلح أثرا كيف وهو حادث مفتقر الى محدث ولو سلم فنختار أنه لفاعل بمعنى أن لا يفعل العرض أى يترك فعله لا بمعنى أن يفعل عدمه (والكل) من الادلة الثلاثة (ضعيف) لما مر على أنه لو

الاولى ترك هذا الترديد والاقتصار على لزوم التسلسل كما اقتصر عليه المصنف هنا وفى شرح المقاصد حيث قال واما سببه زوال شرط من شرائط الوجود فينتقل الكلام الى زوال ذلك الشرط ويتسلسل انتهى وذلك لان الكلام فى بيان امتناع كون سبب الزوال زوال الشرط لا فى بيان امتناع اشتراطه بالعرض والجوهر فتبصر (قوله ورد بجواز أن يكون مشروطا الخ) أقول فيه نظر فان زوال الشئ وان كان بطريق الانقطاع كما فى الامور المتجددة تجدد الامثال أمر حادث مفتقر الى سبب فاذا نقل الكلام اليه يلزم التسلسل فافهم (قوله وهو ليس بمحال) نعم يكون للطريان سبق بالذات وهو لا ينافى المعية الزمانية على أنه يجوز أن تكون العلة طريان الضد على المجاور ويكون طريانه على المحل وزوال الباقى عنه معا بالذات أيضا وذلك كدخول كل جزء من أجزاء الحلقة الدائرة فى حيز الآخر وخروج الآخر عنه فانه لا يتحقق أحدهما بدون الآخر من غير استحالة (قوله مفتقر الى محدث) فالفاعل يعدم ويكون أثره العدم (قوله لا بمعنى أن يفعل عدمه الخ) كما سبق مفصلا (قوله من الادلة الثلاثة الخ) سيما الاول فانه احتجاج الظاهريين من المتكلمين

ثم الدليل الاخير لزم أن لاتكون الاجسام باقية بل لزم أن لا يوجد شئ من الاجسام والأعراض ثم انه أراد أن يفصل الاجناس المذكورة للعرض مقدما الكم لما يأتى فقال

(فصل) فى بيان (الكم) هو (عرض يقبل القسمة لذاته) حتى ان غيره من الاجسام والاعراض انما يقبلها (بمعنى فرض شئ غير شئ) بواسطته فانك اذا تأملت ورتبت شيأ ولم تعتبر معه عددا ولا مقدارا لم يمكن لك فرض انقسامه وانما فسر القسمة بما ذكر وهى القسمة الوهمية لان الفعلية وهى الفصل والفك بالفعل لا يقبله الكم المتصل

(قوله لزم أن لا يوجد شئ الخ) وذلك بأن يقال لو وجد شئ منها لما جاز زواله لانه أمر حادث مفتقر الى سبب سببه اما نفسه الى آخر ما سبق والحق كما عليه المحققون ان العلم ببقاء بعض الاعراض سيما الاعراض القائمة بالنفوس كالعلوم والادراكات بمنزلة العلم ببقاء بعض الاجسام من غير تفرقة فان كان هذا ضروريا فكذا ذاك وان كان ذاك باطلا فكذا هذا وليس التعويل فى البقاء على مجرد المشاهدة حتى يرد الاعتراض بأن الامثال المتجددة على الاستمرار قد تشاهد باقيا كالماء المصبوب من الانبوب (قوله لما يأتى) أى فى الكيف وليوافق التفصيل الاجمال (قوله وهى القسمة الوهمية الخ) ذكروا للكم خواص ثلاثا احداها القسمة الوهمية وهى كون الشئ بحيث يتقدر بالبعض منه وذلك باشتماله على ما يعده أى يفنيه بالاسقاط عنه مرارا اما بالفعل كما فى الكم المنفصل كالاربعة تعد بالواحد أربع مرات واما بالقوة كما فى المتصل كالسنة تعد بالشهور والشهر باليوم واليوم بالساعة وثانيها القسمة الفعلية وهى الفصل بالفعل بأن تحدث له هويتان بعد أن كانت له هوية واحدة وثالثها المساواة واللامساواة بمعنى أنه اذا نسب الى كم آخر فاما أن يكون مساويا له أو أزيد أو أنقص لانه لما اشتمل على أجزاء وهمية أو فعلية فاذا نسب الى آخر لزم أن يكون عدد أجزائهما على التساوى أو التفاوت (قوله لا يقبله الكم المتصل الخ) وفى شرح المقاصد ما حاصله أن الامام ذكر أن القسمة الوهمية هى التى يصح تعريف

لان القابل يبقى مع المقبول وعند الفك الوارد على الجسم لا يبقى الكم المتصل الاول
بل يزول ويحصل هنالك كمان آخران نعم الكم المتصل معدّ المادة لقبول الانقسام
لكن لا يلزم حصول ذلك الاستعداد فى نفس المقدار أى الكم المتصل ولا بقاء المقدار
عند حصول الانقسام اذا عرفت هذا (ف) اعلم أنه (منفصل ان لم يكن لأجزائه حد
مشترك) وهو ما يكون نهاية لاحد الاجزاء وبداية للآخر بعينه

الكم بها لا الفعلية الانفكاكية ولا المساواة واللامساواة أما الفعلية فلأن قبولها
من عوارض المتصل دون المنفصل فلا ينعكس تعريف مطلق الكم بها وأما المساواة
فلأنها لما لم تكن تعرف الا بالاتفاق فى الكمية يكون تعريف الكم بها دورا الا
أن يقال ان المساواة واللامساواة مما يدرك بالحس مع المحل فلا حجر فى أن يقصد
فى التعريف بها تعريف المعقول بالمحسوس ثم قال ان الامام بنى كون قبول القسمة
الانفكاكية الفعلية من عوارض المتصل دون المنفصل على أن قبول الشئ للشئ
عبارة عن امكان حصوله وعروضه له لكن من غير أن يحصل ويعرض بالفعل
ولا شك أن الانقسام فى المنفصل حاصل بالفعل وأما اذا أريد بالقبول أعم من
الامكان والفعل أعنى فرض شئ غير شئ فلا خفاء فى شموله للمتصل والمنفصل ثم نقل
أيضا عن الامام أنه قال القسمة الانفكاكية يستحيل عروضها للمقدار ولا يمكن
حصولها له اذ عند حصولها يبطل المقدار ويحدث مقداران آخران الى آخر ما قاله
الشارح «مد ظله» فحينئذ أقول لا يخفى ما فى هذا النقل من الاضطراب فان
تسليم كون قبول القسمة الفعلية بمعنى امكان حصولها وعروضها الخ من عوارض
الكم المتصل ينافى ما تقرر آخرا من استحالة عروضها للمقدار وعدم امكان حصولها
له كما قرره الشارح أيضا وهو ظاهر فالتحقيق الذى يجمع به جوانب الكلام
هو أن قبول القسمة الفعلية الذى هو من عوارض المتصل وخصائصه انما هو
بمعنى حصولها بالقوة من غير أن تخرج الى الفعل كما يفيده مقابلة الامكان بالفعل
والمستحيل الذى تقرر آخرا هو عروضها وخروجها الى الفعل فانه اذا خرج الى
الفعل لم يبق المتصل بل يحدث مكانه المنفصل فلا منافاة نعم قبولها بمعنى امكانها

(وهو العدد) لاغير لان حقيقة المنفصل ما يجتمع من الوحدات بالذات ولا معنى للعدد سوى ذلك (ومتصل ان كان) لأجزائه حد مشترك فهو ما يمكن أن يفرض فيه أجزاء متلاقية عند حد مشترك يكون بداية لأحد الاجزاء ونهاية بعينه للآخر (وهو) أى المتصل (ان كان غير قار) بحيث لا يمكن اجتماع أجزائه فى الوجود (فزمان والا فمقدار) وهو ان قبل القسمة فى جهة واحدة فقط فهو (خط أو) قبلها فى جهتين فهو (سطح أو) قبلها فى الجهات الثلاث فهو (جسم تعليمى وقد يؤخذ) المقدار (مع اضافة فيسمى الطول والعرض والعمق) فيقال الطول على البعد المفروض أولا وعلى أطول الامتدادين والعرض على المفروض ثانيا

(قوله بحيث لا يمكن اجتماع الخ) فان قيل اذا امتنع اجتماع أجزائه فما معنى اتصاله قلنا اتصاله انما هو فى الوهم دون الخارج اه منه

الاعم من القوة والفعل يشمل القسمين كما سبق ثم أقول لا بعد فى أن يجعل قبول القسمة الخارجية الى الفعل من عوارض الكم المتصل أيضا لكن لا بمعنى أن نفس المقدار يكون معروضا لها بل بمعنى أنه يعد المادة لقبولها كما أشار اليه الشارح «مد ظله» بقوله نعم الخ ولا استحالة فيه فتدبر فانه دقيق (قوله وهو العدد) وذلك كالخمسة فانها اذا قسمت الى اثنين وثلاثة لم يكن هناك حد مشترك وان عين واحد منها للاشتراك كان الباقى أربعة لا خمسة وان أخذ واحد خارج له صارت ستة (قوله عند حد مشترك) لان الاجزاء المفروضة للخط تتلاقى على نقطة مشتركة والسطح على خط مشترك والجسم على سطح مشترك وكذا الزمان اذا اعتبر انقسامه فيتوهم فيه شئ هو الآن يكون نهاية للماضى وبداية للمستقبل (قوله بحيث لا يمكن اجتماع الخ) الاولى بحيث لا تجتمع أجزاؤه باسقاط قيد الامكان كما فى شرح المقاصد لئلا ينافى ما يأتى عنه «مد ظله» من عدم التنافى بين أجزاء الزمان فتدبر

المقاطع للأوّل علـى زوايا قوائم وعلى أقصر البعدين والعمق على الامتداد الثالث المقاطع للأوّلين كذلك وكل منها مقدار مأخوذ مع إضافة فحينئـذ لا تكون من الـكميات الصرفـة وأما نفس الامتـدادات أعني الخط والسطح والجسم فمن الـكميات المحضة (وعند المتـكلمين العدد اعتباري) لانه مركب من الوحدات والوحدة من الامور الاعتبارية لما مر في باب الأمور العامة وكأن الخلاف منهـم في وجود العدد مبنى على نفي الوجود الذهني والا فالفلاسفة لا يجعلونه من الموجودات العينية بل من الامور الذهنية كما ذكره في شرح المقاصـد (والمقادير) عنـدهم (جواهر مجتمعـة) اذ الجسم عندهم مركب من أجزاء لا تتجزأ وهي منفصـلة الا أنه لصغر المفاصل التي تماست الاجزاء عليها لا يحس بانفصالها فلا اتصال ولا عرض

(قوله على الامتـداد الخ) وعلى الثخن المعتبر من أعلى الشئ الى أسـفله (قـوله لا تكون من الـكميات الصرفـة الخ) بل مأخـوذة مـع اضافة ولهذا يصح سلبها عن الامتداد كما يقال هذا الخط طويل وذاك ليس بطويل (قوله فمن الـكميات المحضة الخ) أى مأخوذة لا بشرط شئ وأما أخذها بشرط لاشئ فيمكن في الجسم التعليمي دون الآخرين أما الاول فلانه يمكن تخيـله بشرط أن لا يكون معه غيره حتى ان أصحاب الخلاء جوزوا وجود ذلك الخارج أيضا وأما الآخران فلو أمكن أخذهما كذلك لامكن تخيل السطح بشرط عدم الجسم والخط بشرط عدم السطح وحينئذ يلزم أن يكون للسطح حد من جهة العمق كما له حدان من جهة الطول والعرض وأن يكون للخط حدان من جهة العرض والعمق كما له حد من جهة الطول فيكون المتخيل جسما لا سطحا أو خطا وهو محال كذا في شرح المقاصـد أقـول في امكان تخيـل الجسم التعليمي بشرط عـدم الجسم الطبيعي نظـر أيضا اذ حينئذ يلزم أن يكون قائما بنفسه فلا يكون المتخيـل عرضا بل جسما وهو محال اللهـم الا أن يقال القيام بالغيـر ليس من ذاتيات الجسم التعليمي عـلى ما سبق ان العـرض المأخوذ في مفهومـه ذلك ليس جنسا للاعراض فانتفاء تخيله لا يسـتلزم انتفاء الجسم التعليمي فتفطـن جـدا (قوله مـن أجزاء لا تتجزأ الخ) والمجتمـع من ترتبها على سمت واحـد هو الخط وباعتباره تتصـف بالطول وعلى سمتـين هو السطح وباعتباره

هومتصل فى نفسه (أونهايات وانقطاعات) فان السطح نهاية وانقطاع للجسم والخط للسطح والجسم التعليمى مركب من السطوح التى هى أمور عدمية فالكل أمور عدمية (والزمان وهمى اذ) هو اماماض اومستقبل أوحاضر و (لاوجود للماضى والمستقبل) وهوظاهر (ووجود الحاضر يستلزم وجود الجزء) اذلووجد فاما أن يكون منقسما أولا وعلى تقدير الانقسام اما أن تكون أجزاؤه معافيلزم اجتماع أجزاء الزمان والضرورة قاضية ببطلانه واما أن تكون مرتبة فيتقدم بعض أجزاء الحاضر على بعض فلا يكون الحاضر كله حاضرا هذا خلف فلا بد أن يكون غير منقسم فكذا الكلام فى الجزء الثانى الذى يحضر عقبه فيكون هو أيضا غير منقسم وهكذا فتكون أجزاء الزمان غير منقسمة وهى المسماة بالآنات و يلزم من ذلك كون الحركة مركبة من أجزاء لاتجزأ لانه ينطبق عليها وكذلك الجسم

تتصف بالعرض والتفاوت راجع الى قلة الاجزاء وكثرتها ثم احتج الحكماء على كون المقادير أعراضا لا جواهر بأنها تتبدل مع بقاء الجسم بعينه كالشمعة تجعل تارة مدورة لها سطح واحد وتارة مكعبة لها سطوح والمكعب تارة مستطيلا يزداد طوله وينقص عرضه وتارة بالعكس وأجيب بأن الذى يتغير ويتبدل هو وضع الجواهر الفردة بعضها مع بعض فقد تجتمع وقد تفترق ولكل من الاجتماع والافتراق هيآت مخصوصة فان أريد بثبوت المقادير ثبوت هذه الهيئات فلا نزاع وان أريد ثبوت أعراض قائمة بالجسم غير أجزائه وهيئات ترتيبها فممنوع (قوله فالكل أمور عدمية الخ) احتجت الفلاسفة على كونها وجودية بأنها ذوات اوضاع تشير اليها اشارة حسية بأنها هنا وهناك ولا اشارة الى العدم وأجيب بأن الاشارة انما هى الى نفس الجواهر الفردة المترتبة ترتبا مخصوصا ولها نهايات هى أعدام وانقطاعات بمعنى أن الجواهر ليست بعدها جواهر أخر (قوله وكذلك الجسم الخ) فيلزم تركب الجسم من أجزاء لاتجزأ وهو باطل الزاما على الحكماء ومن ههنا لا يتم النقض على المتكلمين بما يقال لو صح هذا الدليل لزم أن لا تكون الحركة موجودة

لانهما من عوارضه ومنطبقة عليه وبالجملة فالزمان والحركة والمسافة أمور متطابقة بحيث اذا فرض فى أحدها جزء فرض بازائه من كل واحد من الآخرين جزء فاذا تركب أحدها من أجزاء لا تتجزأ كان الآخران كذلك وذلك يستلزم خلاف ما أنتم عليه (ولأن) الزمان لو وجد كان بعض أجزائه متقدما على بعض للقطع بأنه ليس أمرا قار الذات مجتمع الأجزاء والا لكان الحادث الآن حادثا يوم الطوفان و (تقدم أجزائه ليس الا بالزمان) ضرورة امتناع اجتماع المتقدم مع المتأخر هنا وامكانه فى سائر أقسام التقدم فيكون للزمان زمان . (فيتسلسل) لانا ننقل الكلام الى ذلك الزمان وتقدم أجزائه وهلم (ولأنه لو وجد) الزمان (لامتنع عدمه بعد وجوده لكونه) أى لكون

جريانه فيها أيضا مع أن وجودها معلوم بالضرورة وذلك لان المتكلمين يلتزمون وجود الجزء بخلاف الحكماء نعم للحكماء أن يقولوا لو كان وجود الشئ المستلزم لوجود ما هو محال عندنا محالا لزم أن يكون وجود الحركة ممتنعا لاستلزامه الجزء الممتنع عندنا واللازم باطل لوجود الحركة بديهة اللهم الا أن يمنع جريان الدليل فيها وذلك لان الوجود من الحركة هو الحصول المتوسط على الاستمرار من أول المسافة الى آخرها وهو ليس بتجزئ الى الماضى والمستقبل والحاضر حتى يتأتى فيه الترديد المذكور بخلاف الزمان فانه كم منقسم بذاته وليس بحاصل من المبدا الى المنتهى فتدبر فانه من المزالق (قوله خلاف ما أنتم عليه الخ) معاشر الفلاسفة من امتناع تركب الجسم من أجزاء لا تتجزأ بل امتناع الجزء فى نفسه فليتأمل (قوله والا لكان الحادث الآن حادثا الخ) هذا ما قال به الجمهور لكن أقول لو كان الزمان أمرا قارا مجتمع الاجزاء ممتدا كالمسافة كما يأتى عن بعض وكانت الموجودات المترتبة موجودة كل منها فى جزء من أجزاء ذلك الامر الممتد فلا نسلم أن ذلك يستلزم كون الموجود فى جزئه الذى هو الآن موجودا فى جزئه الذى هو يوم الطوفان مثلا لم لا يجوز أن تكون الموجودات الواقعة فى أجزائه المترتبة كالواقعة فى أجزاء

عدمه بعد الوجود (زمانيا) لما مر واذا امتنع عدمه (فيلزم وجوبه مع تركبه) لانه يقبل الانقسام الى الماضي والحال والاستقبال (وتقضيه) لانقضاء أجزائه شيأ فشيأ وكل ذلك ينافى الوجوب (ورد) الاول (بأن الماضي والمستقبل موجودان) كيف لا ومعنى الماضى مافات بعد الوجود والمستقبل ما يحصل له الوجود غاية الامر أنه لا وجود لهما فى الحال (والعدم فى الحال لا يستلزم العدم مطلقا) فان قيل الموجود منحصر فى الموجود فى الماضى والمستقبل والحال واذا لم يكن موجودا فى أحدها كان معدوما قطعا قلنا انحصار الموجود فى الموجود فى الاقسام الثلاثة ممنوع لجواز أن يكون من الموجودات ما لا يكون وجوده فى الزمان كالزمان نعم يتم انحصار الزمان فى الماضى والمستقبل والحال بل فى الاولين لأن الحال ليس قسما برأسه

المسافة كل فى حيزه فكما لا يستلزم ذلك كون الواقع فى منتهى المسافة واقعا فى مبدئها مثلا فكذلك فيما نحن فيه لا بد فى الفرق من دليل فتدبر اذا تقرر هذا ظهر لك المنع على ماسبق من تحرير البيان المذكور لاستلزام وجود الحاضر لوجود الجزء فليتذكر وليتدبر (قوله لما مر الخ) من أنه لا يجامع فيه المتأخر المتقدم ولا بد أن يعتبر فيه أنه ليس بذاتى أيضا (قوله لجواز أن يكون من الموجودات الخ) سلمنا أن الزمان ليس موجودا فى زمان آخر بل هو موجود فى حد ذاته لكن لا خفاء فى أن المطلق لا يوجد الا فى ضمن أقسامه فالزمان اذا كان منحصرا فى الاقسام الثلاثة التى هى الماضى والمستقبل والحال لا يوجد الا بوجود شئ منها اذ لو لم يوجد شئ منها لزم كونه معدوما كما هو مذهب المتكلمين وحينئذ اما أن يقولوا بوجود واحد منها وهو الحاضر الذى كان قبل الوجود مستقبلا ويصير لعدم انقضائه ماضيا أو غيره أو يقولوا بوجود اثنين منها كما هو مقتضى هذا الجواب أو بوجود الثلاثة والكل باطل عندهم أما الاول فظاهر وأما الثانى فلأنه مع ما يأتى ترجيح بلا مرجح وأما الاخيران فلاستلزامهما على قاعدتهم اجتماع أجزاء الزمان كون

بل هو الآن الموهوم الذى هو حد مشترك بينهما ويجوز أن يكونا موجودين فى الجملة وان لم يوجدا فى شئ من الازمنة فان قيل الموجود فى الجملة اما منقسم فيلزم اجتماع أجزاء الزمان أو غير منقسم فيلزم الجزء قلنا منقسم ولا اجتماع لان معنى الاجتماع المقارنة والمعية أى عدم مسبوقية البعض بالبعض أو غير منقسم ولا جزء لجواز الانقسام بالوهم وان لم ينقسم بالفعل (و) رد الثانى بأن تقدم بعض أجزاء الزمان على بعض وان كان بالزمان لكنه ليس بزمان آخر

(قوله لجواز الانقسام بالوهم الخ) ورد بأن هذا الوهم إما مطابق للواقع فيلزم وجود اجزائه بالفعل والالم يكن ذا أجزاء أصلا فيلزم الجزء اه منه

الحادث فى اليوم حادثا يوم الطوفان فتدبره فانك لا تجده لغيرنا (قوله ويجوز أن يكونا موجودين فى الجملة الخ) لا يخفى أنه وان سلمنا ان عدمهما فى الزمان لا يستلزم عدمهما مطلقا كما مر آنفا لكن لا شك أن وجودهما فى الجملة لا يخلو اما أن يكون مع الاتصاف بالماضوية أى انقضاء الوجود والمستقبلية أى عدم الاتصاف بالوجود بعد فيلزم منه اجتماع النقيضين أو مع الاتصاف بالحضور فهو مع منافاته لما سبق من أن الحال أمر موهوم قول بوجود الحاضر المستلزم لوجود الجزء وانما فسرنا الماضى والمستقبل بما ذكر دون ما مضى زمانه وما يأتى زمانه لان الكلام فى تسليم أنهما ليسا زمانيين وسيأتى فى الحركة ماله تعلق بذلك و بالجملة لا محيص عما ذكر الا بالتمسك بما ذهب اليه المتكلمون من أنه أمر اعتبارى فتفطن (قوله قلنا منقسم ولا اجتماع الخ) ان قيل فيتقدم بعض أجزائه على بعض فلا يكون الحاضر كله حاضرا قلنا الكلام فى وجود الماضى والمستقبل لا الحاضر و بعد فيه تأمل اذا تقرر هذا ظهر ضعف ما قاله فى شرح المقاصد من أنه قد يجعل هذا جوابا عن أصل الاستدلال فتبصر

لان التقدم الزمانى لا يقتضى أن يكون كل من المتقدم والمتأخر فى زمان بل يقتضى امتناع الاجتماع و (التقدم) بهذا المعنى بين أجزاء الزمان (بالذات) بمعنى أن تقدم بعض أجزائه على بعض بالنظر الى ذاته من غير احتياج الى عارض هو زمان آخر لكون الامس قبل اليوم نظرا الى مجرد مفهوميهما من غير احتياج الى عارض ولعلك تقول ان امتناع الاجتماع لاجزاء الزمان ليس بالذات وانما يكون كذلك لو كان بين أجزائه على فرض وجوده تناف بالنظر الى ذاتها وليس كذلك لانها متساوية فى الذات وانما التنافى بواسطة وصف المضى والحضور مثلا فالحق أن التقدم والتأخر بهذا المعنى انما يكون بالذات بين وجود الشئ وعدمه لتنافيهما وعروضه لغيرهما انما هو بواسطتهما وتوهم الزمان انما هو من ملاحظة تقدم وجود الشئ على عدمه وعكسه وعدم اجتماعهما ومن ملاحظة استمرارهما

(قوله وتوهم الزمان الخ) فكما يتوهم المكان من وجود أمر ذى مقدار يتوهم وجود مقدار آخر يشغله هو وملؤه وليس كذلك وانما هو متوهم من كون ذلك الموجود ذا مقدار فيتوهم منه أنه يحتاج الى مقدار آخر ينطبق عليه كذلك الزمان أمر متوهم من وجود الحادث وعدمه السابق واللاحق فانه يتوهم من ذلك أن هنالك أمرا يقارن وجوده وعدمه السابق واللاحق ولا تجتمع أجزاؤه وليس كذلك وانما هو توهم محض كما يتوهم من اجتماع أجزاء الجسم واتصالها وجود أمر آخر وراء ذلك يسمى بالبعد القائم به اه منه

(قوله بمعنى أن تقدم بعض أجزائه الخ) فسره بهذا لئلا ينافى ما يقال انه ليس تقدما ذاتيا فافهم (قوله ولعلك تقول) أقول لا وجه لهذا بعد ما فسر التقدم بالذات بما ذكره الا أن يقال هذا تدقيق بتغيرا تفسير بأن يكون المراد مما هو بالذات ما يكون مقتضى الذات لا ما يكون معتبرا بالنظر الى الذات دون أمر خارج عنه لكن بعد فيه

(و) رد الثالث بأن (بعدية العدم فى طرف الماضى) وهو الآن فان كون العدم بعد الوجود لا يقتضى أن يكون فى زمان بل يجوز أن يكون فى الآن الذى هو طرف الزمان الماضى أعنى الطرف الذى به انقضى وانقطع الزمان (ولو سلم فامتناع العدم بعد الوجود لا) يقتضى الوجوب الذاتى الذى (ينافى الامكان) لجواز أن لا يقتضى الوجود نظرا الى ذاته غايته أن يكون دائما بتجدد الأجزاء على الاستمرار ولا استحالة فيه (وقالوا) يعنى الحكماء (الزمان) مبتدأ وقوله (وجود امتداد) مبتدأ ثان موصوف ما أضيف اليه بقوله (يتصف) ذلك الامتداد بالذات (بالمضى والاستقبال) اقتصر عليهما لما مر أن الحال ليس قسما برأسه (ويلحقه التقدم والتأخر بالذات بحيث لا يصير قبله بعدا ولا بعده قبل) وغيره يكون قبلا لمطابقته الجزء القبل وبعدا لمطابقته الجزء البعد وقوله (ضرورى) خبر المبتدا الثانى والثانى مع خبره خبر الاول واستغنى عن الضمير العائد اليه لوضع الظاهر موضعه فان الامتداد المذكور

(قوله وقالوا الزمان وجود امتداد الخ) فيه أنه لو وجد الزمان فاما أن يكون واجبا أو ممكنا والاول باطل لما مر وكذا الثانى لانه قديم عندهم والقديم يمتنع عدمه اتفاقا ولو أريد أنه قديم بالنوع قلما يبطله برهان ابطال اللاتناهى اهـ منه

تأمل فان كون امتناع الاجتماع من مقتضيات الوجود والعدم لا يستلزم كون التقدم والتأخر من مقتضياتهما كما هو ظاهر مع أن الكلام فى التقدم بالذات دون امتناع الاجتماع وان كان من لوازمه فظهر أن قوله فالحق أن التقدم والتأخر الخ ممنوع من وجهين فتدبر جدا (قوله والثانى مع خبره الخ) أقول لما كانت نسخة المتن الواصلة الينا غير معتمد عليها فهى تحتمل كون المبتدا الاول فيها زائدا من

هو الزمان كأنه قال الزمان وجوده ضروري الا أنه غير هذه الصنيعة لنوع توضيح ويجوز أن يكون وجود امتداد خبرا فقوله ضروري خبر بعد خبر (يعترف به العامة ولهذا يقسمونه الى السنين والشهور والايام والساعات) وانما الخفاء في حقيقته واليه أشار بقوله (وأما حقيقته فقيل) القائل ارسطو ومتابعوه هو (مقدار) يعني كما متصلا يتقدر به (حركة الفلك الاعظم لانه لتفاوته) وقبوله المساواة واللامساواة فان زمان دورة من الفلك مساو لزمان دورة أخرى منه وأقل من زمان دورتين وأكثر من زمان نصف دورة (كم) لان التفاوت من خواص الكم (ولامتناع تألفه من الآنات) لان تألفه منها كما مر يستلزم الجزء (متصل) فانه لو كان منفصلا لانتهى الى ما لا ينقسم كوحدات العدد لان هذا حقيقة الانفصال فيكون تألفه من الآنات ويلزم منه الجزء (ولعدم استقراره مقدار لهيئة غير قارة هي الحركة) والا لكان هو أيضا قار الذات مجتمع الاجزاء في الوجود والضرورة حاكمة ببطلانه (ولامتناع فنائه لما مر) من أن بعدية العدم بالزمان (مقدار للحركة المستديرة اذ) الحركة (المستقيمة تنقطع) لما سيأتي من تناهي الأبعاد وأنه لا بد بين كل حركتين مستقيمتين من سكون (والتقدير جميع الحركات به مقدار لاسرعها) لان زمان أسرع الحركات أقل فان قلة الزمان تقتضي سرعة الحركة والأقل يقدر به الاكثر من غير عكس كتقدير الفرسخ بالذراع والمائة بالعشرة وأسرع الحركات هي

تحرير للمساح (قوله لنوع توضيح الخ) وهو تصوير الزمان بأنه شيء باعتباره تتصف

المنسوبة الى الفلك الاعظم فالزمان مقدارها فان قيل هذا تعريف للزمان
وتفصيل لذاتياته فكيف يطلب بالحجة قلنا الشئ اذا لم يتصور بحقيقته بل
بوجه ما لم يمتنع اثبات أجزائه بالبرهان كجوهرية النفس وتركب الجسم
من الهيولى والصورة وهنا لم يتصور الزمان الا بأنه شئ باعتباره تتصف الاشياء
بالقبلية والبعدية وليست المقدارية من ذاتيات هذا المفهوم بل من ذاتيات حقيقته

الاشياء بالقبلية والبعدية (قوله فان قيل هذا تعريف الخ) هذا مع أنه
مذكور فى شرح المقاصد فيه تأمل لانه ان أريد بهذا التعريف قولهم الزمان
مقدار حركة الفلك الاعظم فسلم أنه تفصيل لذاتياته لكن لا نسلم ما يأتى
فى الجواب من قوله وههنا لم يتصور الزمان الا بأنه شئ وان أريد به قولهم امتداد
يتصف بالمضى والاستقبال الخ فلا نسلم أنه تفصيل لذاتياته وان تم ما ذكر
فى الجواب وقوله وليست المقدارية ان أراد بالمفهوم المذكور فيه مفهوم قوله شئ
باعتباره الخ فمسلم لكن لا يجدى نفعا على ارادة الشق الاول من الترديد السابق وان
أراد به مفهوم قولنا مقدار حركة الفلك الاعظم فلا نسلم ان المقدارية ليست
من ذاتياته الا ان يقال ان المراد هو الثانى لكن من حيث انه مفهوم ذهنى ولا شك
أن المقدار ليس ذاتيا للمفهوم الذهنى وانما حقيقة ذاتى الشئ حقيقته ومفهومه
لمفهومه والذى يظهر [illegible] أن مرادهم من التعريف هو ما تضمنه قولهم حقيقة الزمان
قيل هى مقدار حركة الخ فهذا القول ان تضمن [illegible] ذاتياته لكنه فى نفسه
تصديق وحكم [illegible] الشئ الذى هو [illegible] تتصف الاشياء بالقبلية والبعدية حقيقته
مقدار الخ ومعلوم أن المقدار [illegible] الحكم التصديقى [illegible] هو من ذاتيات
حقيقة الزمان وذلك كما يقال ان الجسم الذى هو [illegible] قابل للابعاد مركب من الهيولى
والصورة فهذا وان تضمن تفصيل ذاتيات الجسم لكنه مفهوم تصديقى ليست
الهيولى والصورة من ذاتياته بل من ذاتيات الجسم فدل على ما ذكرناه صحة
الاستدلال عليه [illegible] من البين أن المفهوم التصورى لا يكتسب من الاستدلال

هذا (و) اعترض على هذا البيان بأن (مبناه على أصول الفلاسفة) من بطلان الجزء الذى لا يتجزأ وامتناع اتصال الحركات المستقيمة وامتناع فناء الزمان (وقيل) والقائل من المتكلمين الزمان (متجدد معلوم يقدر به متجدد موهوم) أى مبهم غير معلوم وانما يقدر به لازالة ابهامه وقد يتعاكس التقدير بين المتجددات بحسب علم المخاطب فيقدر تارة هذا بذاك وأخرى ذاك بهذا فاذا قيل متى جاء زيد يقال عند طلوع الشمس ان كان السائل مستحضرا لطلوع الشمس وقصدهم من هذا التفسير افادة أن ليس الزمان أمرا محققا قابلا هو واعتبار يتعاكس لا بيان الحقيقة اذ لا حقيقة للوهميات (والقدماء) من الحكماء (على أنه جوهر)

فاحفظه فانه لا ينبغى الامساك عن أمثاله (قوله وامتناع فناء الزمان الخ) ولزوم أن يكون عدمه بعد الوجود مقتضيا لزمان آخر ولزوم السكون بين كل حركتين مستقيمتين وعلى تقدير تسليم تلك الاصول أو الزام الخصم اياها بأن يجعل ما ذكر احتجاجا من بعض الفلاسفة على بعضهم قد يقال لا نسلم ان القابل للتفاوت يكون كما انما يلزم لو كان ذلك بحسب الذات وهو فى حيز المنع ثم عورض الدليل المذكور بوجوه منها أن الزمان لو كان مقدارا للحركة لامتنع انتساب الامور الثابتة اليه بانطباقه عليها أما الملازمة فلان الزمان حينئذ أمر متغير والمتغير لا ينطبق على الثابت لان معنى الانطباق هو أن يكون جزء من هذا مطابقا لجزء من ذاك على الترتيب فى التقدم والتأخر وأما بطلان اللازم فلأنا كما نقطع بوجود الحركة أمس واليوم وما بعد كذلك نقطع بأن الموجودات الثابتة حتى الواجب وجميع المجردات موجودة فيها فان جاز انكار هذا جاز انكار ذاك ولهذا ذهب أبو البركات البغدادى الى ان الزمان مقدار الوجود كما ذهبنا اليه فى بعض رسائلنا قبل الاطلاع على مذهبه وأجيب بأن النسبة الى الزمان هو حصول فيه أعم من أن يكون حقيقة كالحركة أو تقديرا كالسكون فان معنى كونه فى ساعة أنه لو فرض أنه

لاعرض (مستقل) أى مجرد عن المادة لاجسم مقارن لها فمنهم من زعم أنه واجب الوجود إذ لا يمكن عدمه لا قبل الوجود ولا بعده لان التقدم والتأخر بين وجوده وعدمه ليس الا بالزمان فان كان عين الزمان الاول لزم وجود الشئ حال عدمه وان كان غيره لزم التسلسل فلعله لم يرد بالجوهر ما هو قسم للممكن ورد بعد تسليم المقدمات بأن امتناع العدم بعد الوجود أو قبله لا ينافى الامكان ومنهم من اعترف بامكانه وعمدتهم فى اثبات كونه جوهرا مستقلا دعوى ضرورة (يقطع بوجوده وان لم يوجد جسم ولا حركة) حتى لو فرضنا أن الفلك كان معدوما فوجد ثم كنا قاطعين بوجود ذلك الامر وبتقدم عدم الفلك على وجوده وتأخره عنه فلا يكون فلكا ولا حركة ولا شيأ من عوارضها بل جوهرا أزليا يتبدل ويتغير بحسب النسب والاضافات المتغيرات لا بحسب الحقيقة والذات ثم

حركة لكانت فى ساعة وأيضا نقل عن ابن سينا أنه قال ان معنى انتساب المتغير الى الزمان هو أنه فيه وغير المتغير هو أنه معه ومنها أن الحركة كما سيجىء تطلق على كون المتحرك متوسطا بين المبدا والمنتهى وهو أمر ثابت مستمر الوجود وعلى الامر الممتد فى المسافة من المبدا الى المنتهى وهو وهمى محض فان جعل الزمان مقدارا لها بالمعنى الاول كان قارا وهو محال أو بالمعنى الثانى لم يكن أمرا موجودا وأجيب بأنا نختار الثانى وهو أمر غير قار موجود لكن بمعنى أنه يوجد جزء فجزء منه من غير أن يحصل منه جزآن دفعة وهذا لا ينافى كونه وهميا من حيث المجموع الممتد فتدبر ومنها أنه لو كان مقدار حركة الفلك لكان تصور وجوده بدونها محالا واللازم باطل وأجيب بأن الحكم بوجود امتداد به التقدم والتاخر على تقدير أن لا تكون حركة أصلا مما هو من الاحكام الوهمية الكاذبة كالحكم بأن خارج الفلك فضاء لا يتناهى واعترض بأنا نجد القطع بهذا الامتداد فى حالتى وجود الحركة وعدمها على السواء إن حقا فحق أو وهما فوهم والتفرقة تحتاج الى البيان كذا ذكره (قوله أى مجرد عن المادة الخ) أقول الظاهر من عباراتهم

باعتبار نسبة ذاته الى الامور الثابتة يسمى سرمدا والى ما قبل المتغيرات دهرا والى مقارنتها زمانا هذا ثم لا يخفى أنه على الفرض المذكور انما يقطع بتقدم عدم الفلك على وجوده وتاخره عنه وأما أنه يقطع بوجود الزمان فلا بل هو أمر متوهم من امتداد الوجود أو العدم ومن تقدم وتأخر بالذات بين وجود الشئ وعدمه

(فصل فى المكان) لا خفاء فى تحقق شئ ينتقل الجسم منه واليه ولا يسع معه غيره وهو المسمى بالمكان واختلف فى حقيقته (قيل هو السطح الباطن من الجسم الحاوى المماس) سطح ا(لظاهر من) الجسم (المحوى) واليه ذهب ارسطو وأتباعه من المشائين ولكونه بهذا المعنى راجعا الى أقسام الكم المتصل أورده عقيب الزمان (وقيل) قائله أكثر الحكماء والمتكلمون هو (البعد الذى ينفذ فيه بعد الجسم) البعد امامادى يحل فى الجسم ويقوم به وهو المسمى بالجسم التعليمى أو مفارق عن المادة لا يقوم بمحل بل فيه الجسم و يلاقيه بجملته وهو المسمى بالمكان الا أنه عند المتكلمين عدم محض وأمر موهوم يشغله الجسم و يملؤه على سبيل التوهم وعند الحكماء أمر موجود مجرد قائم بذاته لتوارد المكنات عليه

هو أنه جوهر ليس بمادى كالجسم ولا بمجرد كالعقول بل هو برزخ بينهما كما قالوا فى البعد المفطور الآتى انه قسم سادس وراء الاقسام الخمسة المشهورة للجوهر فمعنى استقلاله وتجرده هو أنه غير مفتقر الى محل يقومه كما فسره المصنف رحمه الله فى شرح المقاصد بقوله أى قائم بنفسه غير مفتقر الى محل يقومه أو حركة بقطعه انتهى فتدبر (قوله بل هو أمر متوهم الخ) كما سبق فى بيان مذهب المتكلمين (قوله وعند الحكماء أمر موجود الخ) قيل عبر عنه أفلاطون تارة بالهيولى لتوارد الاجسام عليه توارد الصور على المادة وتارة بالصورة لكونه من الابعاد الممتدة فى الجهات فتكون بمنزلة الصورة الاتصالية الجسمية التى بها قبول الجسم

مع بقائه بشخصه وسمى بعدا مفطورا لانه فطر عليه البديهة فانها شاهدة بأن الماء انما حصل فيما بين أطراف الاناء من الفضاء قيل كأنه جوهر متوسط بين عالمي الجواهر المجردة التي لا تقبل اشارة حسية والاجسام الكثيفة التي تقبلها (والامارات) التي ذكروها المكان (مثل مساواة المكان للمتمكن) لان المتمكن يجب أن يكون منطبقا على المكان مالئا له فيجب أن يكونا متساويين (و) مثل (عمومه) أي المكان (لكل جسم) لان كل جسم مشار اليه بهنا وهناك والمشار اليه بهما هو المكان ليس الا (و) مثل (كون الطير في الهواء المتحرك) عليه ساكنا (والحجر في الماء الجاري) عليه (ساكنا تدل) تلك الامارات الثلاث (على الثاني) أي كون المكان بعدا فانه لو كان سطحا لزم عدم مساواته له فيما اذا جعلنا الشمعة المدورة صفحة رقيقة فان السطح المحيط بها

للابعاد فاندفع ما يقال ان امتناع كون حيز الجسم جزأ منه في غاية الظهور فكيف يذهب اليه عاقل فضلا عن الحكيم (قوله لانه فطر عليه الخ) وقيل لانه ينشق فيدخل فيه الجسم (قوله يجب أن يكون منطبقا على المكان الخ) أقول الظاهر أن هذه الامارات يلزم أن تكون من مسلماتهم حتى تصلح لان يتمسك بها أحد الفريقين على عدم صحة ما ذهب اليه الآخر فحينئذ ان أريد من تساوى المكان للتمكن وانطباقه عليه كونه بحيث يسعه ولا يسع معه غيره فهو مسلم أنه مسلم الفريقين وأما اذا أريد به تساوى مقداريهما بحيث يكون بازاء كل جزء من مقدار احدهما جزء من مقدار الآخر ولا يكون بينهما تفاوت أصلا فهو لا يكون مسلما للقائلين بالسطح الا اذا أريد بمقدار يهما مقدار السطح الباطن من أحدهما والظاهر من الآخر لا مطلق مقداريهما فتفطنه جدا واحفظه فانه ينفعك في حديث الشمعة الآتي قريبا (قوله لان كل جسم مشار اليه الخ) أي لان كل جسم محكوم عليه بأنه هنا أو هناك اذ المقصود اثباته ان كل جسم ذو مكان لا أنه نفس المكان فاندفع ما يتوهم

أضعاف المحيط بالمدورة مع أن المتمكن فى الحالين واحد ولزم أيضا أن يحوى الجسم المحيط بالكل جسم آخر يكون سطحه الباطن مكانا له والا لم يكن المكان عاما لكل جسم وأن يكون الطير فى الهواء المتحرك متحركا وكذا الحجر فى الماء الجارى ضرورة تبدل السطوح المحيطة بهما والجواب منع كون المتمكن فى الحالين واحدا ومنع عموم المكان لان المشار اليه بهنالك قد يكون مابه تمايز الاجسام فى الاشارة الحسية أعنى الوضع الذى به يمتاز المشار اليه عن غيره وأن الحركة عندهم حالة مستمرة للمتحرك من أول المسافة الى آخرها وهذه الحالة غير استبدال المكان هذا

من أن هذا الاستدلال بظاهره انما يدل على أن كل جسم هو نفس المكان وهو غير المطلوب (قوله مع أن المتمكن فى الحالين واحد الخ) أقول ان أريد بوحدة المتمكن هنا وحدة تمام مقدار الشمعة فى الحالتين فهو مسلم لكن لا يلزم منه عدم مساواة المكان للمتمكن فان المساواة المسلمة عند القائلين بالسطح هو تساوى مقدار المكان لمقدار السطح الظاهر من المتمكن لا لتمام مقداره كما سبق فهنا يساوى مقدار كل من المكانين لما يحويه من مقدار السطح الظاهر من الشمعة والتفاوت بين السطحين الظاهرين من الشمعة فى الحالتين المقتضى للتفاوت بين المكانين لا ينافى وحدة الشمعة بالنظر الى تمام مقدارها كما هو ظاهر وان أريد بوحدة المتمكن وحدة السطح الظاهر من الشمعة فى الحالتين فهو مع كونه ممنوعا كما يأتى التصريح به فى الجواب يناقض تسليم كون السطح المحيط بها حالة الرقة اضعاف المحيط بها حالة التدوير فتدبره فانه دقيق جدا (قوله ولزم أيضا أن يحوى الجسم المحيط الخ) أى واللازم باطل ضرورة تناهى الابعاد (قوله ضرورة تبدل السطوح الخ) أى والحركة اما عبارة عن ذلك التبدل أو ملزومة له (قوله وهذه الحالة غير استبدال الخ) أى هذه الحالة التى هى الحركة غير استبدال السطوح ولو قيل بلزومه لها قلنا لانسلم انه يلزم من استبدال السطوح المحيطة بالطير مثلا حصول تلك الحالة له لجواز أن يكون لازما أعم ثم اعلم أن القائلين بالسطح احتجوا بأن المكان لو كان هو البعد

ثم التفسير المذكور للمكان هو ما عليه أهل العلم والتحقيق وأما العامة فيطلقونه على ما يمنع الشيء من النزول فيجعلون الارض مكانا للحيوان دون الهواء المحيط به ودون البعد الموجود أو الموهوم (و) اختلفوا في أن المكان سواء كان سطحا أو بعدا موجودا أو موهوما (هل يجوز خلوه عن الشاغل) فان قيل ما معنى القول بامكانه عند

فاما أن يكون متوهما مفروضا أو متحققا موجودا والكل باطل أما الاول فلان المكان ضرورة وأما الثانى فلانه حينئذ ان كان قابلا للحركة الأينية كان له مكان وينقسل اليه فيلزم ترتب الامكنة لا الى نهاية وان لم يكن قابلا لها لزم أن لا يكون الجسم أيضا قابلا للحركة فان الجسم ملزوم البعد المنافى لقبولها وملزوم المنافى للشيء مناف لذلك الشيء وبأنه يلزم من تمكن الجسم فى البعدين تداخل البعد وهو باطل للقطع بأنه ليس فى الاناء المملوء من الماء الا بعد واحد ولانه يستلزم اجتماع المثلين فى محل هو المتمكن وبأن البعد فى نفسه اما أن يفتقر الى محل فيمتنع تجرده أو يستغنى عنه فلا يحل فى المادة لان معنى الحلول اختصاصه به بحيث لا يتقوم بدونه فلا يرد أنه يجوز أن لا يفتقر الى المحل بالذات لكن بعرضية الحلول فيه بالغير وأجيب بانا نختار أنه موجود ولا نسلم لزوم شيء مما ذكر لجواز أن يكون البعدان مختلفين بالماهية مشتركين فى مطلق البعد فلا امتناع من اختصاص أحدهما بقبول الحركة واقتضائه واختصاص الآخر بامكان نفوذ الشيء فيه فلا يكونان مثلين على أن اجتماعهما فى المتمكن ممنوع لان أحدهما فى المتمكن والآخر فيه المتمكن (قوله واما العامة الخ) والامارات المذكورات تدل على خلاف مذهبهم أيضا لكن فى تسليمهم مساواة المكان للتمكن تأمل فتأمل (قوله فان قيل ما معنى القول بامكانه الخ) حاصل توجيه السؤال أن اشتغال المكان بالشاغل وعدم اشتغاله به انما يتصور اذا كان موجودا وأما اذا كان وهميا معدوما كما هو عند أكثر المتكلمين فلا يتصور فيه ذلك اذ لا معنى لاشتغال المعدوم بالموجود وعدم اشتغاله فلا معنى للقول بامكان خلو المكان وعدم خلوه فان قيل سلمنا انه لا يتصف المعدوم باشتغاله بالموجود

من يجعله نفيا صرفا قلنا هو أنه يمكن أن يكون الجسمان بحيث لا يتماسان ولا يكون بينهما ما يماسهما (قيل نعم) يجوز (لانا اذا رفعنا صفحة ملساء) دفعة (عن) صفحة أخرى ملساء (مثلها) حين ما تماس سطحاهما المستويان بحيث لا جسم حائل بينهما (لزم فى أول زمان الارتفاع خلو الوسط) ضرورة فان الهواء إنما ينتقل اليه من الاطراف ويمر بالاجزاء بالتدريج ويصل بالآخرة الى الوسط فعند كونه على الاطراف يكون الوسط خاليا وهذا الزامى مبنى على ما هو عند الخصم لا برهانى فانه عند المتكلم لا يجب انتقال الهواء اليه من الاطراف بل قد يخلقه الله تعالى فيه دفعة وأنت خبير بأنه لا يتم هذا الالزام عليهم الا ببيان جواز

لكن لا سلم عدم اتصاله بعدم الاشتغال به كيف وعدم اشتغال الشئ بالشاغل كما يصدق بعدم حصول الشاغل فيه يصدق بعدم ذلك الشئ فى نفسه أيضا فخلو المكان اذا كان معدوما واجب فضلا عن امكانه فحينئذ كان الواجب أن يقال لا معنى للقول بجواز خلو المكان وعدم جوازه (قلت) انما يتم لو اعتبر عدم الاشتغال بطريق السلب وأما اذا اعتبر بطريق العدول والتحصيل كما هو المراد هنا فلا وعلى تقدير تسليمه لا ضرر فيه اذ غايته أن يجعل توجيها آخر للسؤال لكن الجواب المذكور بقوله قلنا الخ انما يصلح جوابا على التوجيه الاول لا على هذا أيضا فان الموافق لعبارة الشارح «مدظله» هو التوجيه الاول فتدبر جدا (قوله أن يكون الجسمان بحيث الخ) أقول قد سبق أن اشتغال الموهوم بالوجود انما هو على سبيل التوهم فافهم (قوله دفعة الخ) أى بحيث لا يكون ارتفاع أحد الجانبين قبل الآخر حتى يلزم الانفكاك (قوله سطحاهما المستويان الخ) قد يمنع امكان أن يوجد جسم له سطح مستو ليس فيه ارتفاع وانخفاض أصلا وكذا يمنع كون التماس بين السطحين لم لا يجوز أن يكون بين أجزاء لا تتجزأ من الجانبين كما هو عند المتكلمين (قوله بل قد يخلقه الله الخ) أو يصل اليه من المنافذ والمسام بين الاجزاء كما هو عندهم أيضا (قوله وأنت خبير الخ) تحريره هو أنه ان أريد بكونه

الارتفاع دفعة أى فى آن والحكيم يمنعه فان الارتفاع حركة وكل حركة عنده فى زمان اذ لابد أن تكون الحركة على مسافة منقسمة وقطع بعضها مقدم على قطع كلها فوقوعها انما هو فى زمان وانه منقسم الى غير النهاية ففى زمان ارتفاعها ينتقل الهواء من طرفها الى الوسط فلا يلزم خلوه (و) لانا (اذا رفعنا أحد جانبى الزق) اللاصق أحد جانبيه بالآخر بحيث لا يكون بينهما هواء (المشدود الرأس والمسام) جميعها (عن) الجانب (الآخر خلا جوفه) وأجيب بجواز أن يبقى فى جانبى الزق قليل هواء يتخلل عند الارتفاع (وقيل لا) يجوز الخلو عن الشاغل (والا لزم تساوى) زمان الحركة مع (وجود المعاوق و) زمان تلك الحركة مع (عدمه) واللازم ظاهر البطلان بيان الملازمة (فيما اذا فرضنا حركة جسم فى فرسخ خلاء) ولا محالة يكون فى زمان (ولتكن ساعة و) فرضنا حركة (أخرى) لذلك الجسم (مثلها) فى القوة (فى) فرسخ (ملاء) ولا محالة تكون فى زمان أكثر لوجود العائق (ولتكن ساعتين و) فرضنا حركة (أخرى) لذلك الجسم (مثلها) بتلك القوة (فى) فرسخ (ملاء قوامه نصف قوام) الملاء (الاول فيكون) زمان الحركة فى هذا الملاء الارق (ساعة) أيضا (ضرورة أن) المسافة والمتحرك والقوة المحركة اذا اتحدت يكون (تفاوت الزمان)

دفعة كونه فى آن لا ينقسم أصلا فلا نسلم امكانه ون الارتفاع حركة تقتضى زمانا وان أريد كون حركات جميع أجزائه معا بحيث لا يلزم منه الانفكاك فلا نسلم استلزامه للخلاء فان الحركة لما كان لها زمان جاز أن عبر الهواء فيه من الاطراف الى الوسط (قوله وأجيب بجواز أن يبقى الخ) ويجوز أن ينفذ الهواء من المسام وان بولغ فى شدها كما هو عندهم أيضا (قوله قوامه نصف قوام الملاء الاول الخ) أى يكون فى ملاء أرق من الملاء الاول على نسبة زمان حركة الخلاء الى زمان حركة الملاء الاول كما يكون زمان الخلاء نصف زمان الملاء الاول وكذلك يكون قوام الملاء

في القلة والكثرة (بحسب تفاوت المعاوق) فيهما فيلزم تساوي زمان حركة ذي المعاوق أعني الجسم في الملاء الارق وزمان حركة عديم المعاوق وهو ما اذا كان في الخلاء واعترض بأنه لا يلزم من كون الزمانين على نسبة المعاوقين أن يكون زمان قليل المعاوق مساويا لزمان عدمه وانما يلزم لو لم يكن الزمان الا بازاء المعاوقة وأما اذا كانت الحركة بنفسها تستدعي شيأ من الزمان كالساعة المفروضة في الخلاء فلا اذ في المعاوق القليل يكون ساعة بازاء نفس الحركة كما في الخلاء ونصف ساعة بازاء المعاوقة التي هي نصف المعاوقة الكبيرة التي يقع ساعة بازائها (ومن

الأرق نصف قوام الملاء الاول على ما صرح به في شرح المقاصد وقد يمنع امكان أن يكون نسبة القوامين على نسبة الزمانين وانما يتم ذلك لو لم ينته القوام الاول الى ما لاقوام أرق منه وهو ممنوع (قوله في القلة والكثرة الخ) انما يتم ذلك لو انقسم المعاوقة بانقسام القوام بحيث تكون سارية في الجسم منقسمة بانقسامه فيكون جزء المعاوق معاوقا وهو ممنوع لم لا يجوز أن تكون متوقفة على قدر من القوام بحيث لا توجد بدونه (قوله واعترض بأنه لا يلزم من كون الزمانين الخ) قال في شرح المقاصد انه لا يلزم من كون المعاوقين على نسبة الزمانين الخ انتهى أقول أراد بالزمانين زمان الخلاء وزمان الملاء الاول كما سبق منه آنفا فالشارح «مد ظله» ان أرادبهما ذينك الزمانين فلا وجه لتغيير العبارة بل فيه تأمل كما لا يخفى وان أراد بهما زماني الملاءين فلا شك أن كونهما على نسبة المعاوقين بأن يكون زمان الارق نصف زمان الآخر كما أن معاوقته نصف معاوقة الآخر لا يستلزم كون زمان قليل المعاوق مساويا لزمان عدمه بالضرورة فيكون قوله لا يلزم الخ ممنوعا وكذا قوله وانما يلزم لو لم يكن الخ فاسدا كما لا يخفى اللهم الا أن يقال أراد زماني الملاءين لكون المقصود من عبارته هو أنه لا يلزم من كون تفاوت الزمانين على حسب تفاوت المعاوقين ذلك التساوي فتدبره جدا فانه دقيق (قوله وأما اذا كانت الحركة بنفسها الخ) قالوا المراد بنفس الحركة حركة ذلك الجسم بتلك القوة من غير اعتبار معاوقة المخروق لا ماهية الحركة

أماراته) أى من أمارات امتناع الخلاء انه لو وجد لزم انتفاء أمور نشاهدها مثل (ارتفاع اللحم فى المحجمة) فانه عند انجذاب الهواء يتبعه اللحم لئلا يلزم الخلاء (و) ارتفاع (الماء فى الانبوبة) الى فم الماص اذا انغمس أحد طرفيها فى الماء ومص الطرف الآخر مع اقتضاء طبعه النزول دون الارتفاع فان ذلك الالأن سطح الهواء ملازم لسطح الماء لامتناع الخلاء فاذا ارتفع سطح الهواء بالمص تبعه سطح الماء (وعدم نزول الماء من ثقبة) ضيقة فى أسفل (الكوز المشدود الرأس) لئلا يبقى حيز الماء خاليا ونزوله عند فتح رأسه لدخول الهواء وأجيب بأنه يجوز أن يكون ذلك لاسباب أخر فان غاية هذه الامور لزومها الانتفاء الخلاء واللازم قد يكون أعم فلا يصح الاستدلال بوجوده على وجود الملزوم (و) قد عرفت مما تلوناه أن (المعترض مستظهر من الجانبين) فلا تكن من الغافلين

(فصل فى الكيف) قدم مباحثه على سائر المقولات لانه أصح وجودا من جميعها اذ منه المحسوسات التى هى أظهر الموجودات الآن دم الكم عليه لما أنه يعم الماديات والمجردات فان قيل المجردات متصفة بالعلم وهو من مقولة الكيف

من حيث هى والا لورد الاعتراض بأنها لو اقتضت قدرا من الزمان لزم ثبوت ذلك القدر لكل من جزئيات الحركة لامتناع تخلف مقتضى الماهية عنها واللازم باطل كما فى الحركة المفروضة فى جزء من ذلك القدر من الزمان ولا الحركة المجردة من السرعة والبطء والا لورد أن الحركة يمتنع أن توجد الا على حد من السرعة والبطء فانها لا محالة تكون فى مسافة وزمان ينقسم كل منهما لا الى نهاية فاذا فرضنا وقوع أخرى تقطع تلك المسافة فى نصف ذلك الزمان تكون الاولى أبطأ منها أو فى ضعفه تكون أسرع فالحركة المجردة منهما لا توجد وما لا يوجد لا يستحق شيأ من الزمان فليتأمل (قوله لما أنه يعم الماديات الخ) وذلك لعدم المستقول بأنه ليس وا العدد تكان عند من يجعله بعدا موجودا فانهم

فيم هو أيضا أجيب بأن علم المجردات حضورى فليس من الكيف وهو (عرض لا يقبل لذاته قسمة ولا نسبة) فخرج الجوهر والكم وسائر الاعراض النسبية ومن جعل النقطة والوحدة من الاعراض زاد قيد عدم اقتضاء اللاقسمة احترازا عنهما ولا يخرج من التعريف العلم بالمركب أو البسيط حيث يقتضى القسمة نظرا الى المتعلق واعترض بأن من الكيفيات ما يتوقف تعقله على تعقل شئ آخر كالعلم وأجيب بأنه ليس توقفا وانما هو استلزام واستعقاب بمعنى أن تصوره يستعقب تصور متعلق له بخلاف النسبيات فانها لا تتصور الا بعد تصور المنسوب

(قوله فليس من الكيف الخ) وهذا انما يتم عند القائلين بأن علم الواجب وكذا العقول المجردة بالاشياء كلها حضورى بناء على ان كل عقل بصفاته القائمة به حاضر عند المواقف لا بالصورة بل بنفس الذات فتنبه اه منه

(قوله وهو عرض لا يقبل الخ)لا خفاء فى أنه لا طريق الى تعريف الاجناس العالية الا بالرسوم اذ لا يتصور لها جنس وهو ظاهر ولا فصل لان التركيب من أمرين متساويين احتمال عقلى لا تحقق له على ما قالوا (قوله فخرج الجوهر) أى بقيد العرض (قوله والكم) أى بقيد عدم القسمة وسائر الاعراض أى بعدم قبول النسبة (قوله ومن جعل النقطة) أى بجعلهما من الامور المتحققة زاد فى هذا التعريف قيدا لاخراجهما ومن جعلهما من الامور الاعتبارية كالمصنف لا حاجة له فى ذلك الى ذلك لعدم دخولهما فى العرض (قوله ولا يخرج من التعريف) أى قيد عدم القبول بقوله لذاته لئلا يخرج منه التعريف العلم الخ (قوله واعترض بأن من الكيفيات الخ) الاعتراض والجواب مذكوران فى شرح المقاصد وحاصل الاعتراض ما ينهم من حاشية منقولة منه هنا وهو أن العلم بمعنى الصورة الحاصلة من الشئ فى العقل يتوقف تعقله على تعقل ذلك الشئ مع أنه جعلوه من الكيف وهو لا يقبل النسبة وحينئذ ففى انطباق الجواب المذكور على دفع الاعتراض تأمل اذ الظاهر فيه حينئذ ان يقال المراد من قبول النسبة المنفى فى الكيف هو توقف

والمنسوب اليه وذلك لكون النسبة نفس حقيقتها أو داخلة فيها بخلاف مثل العلم (وأقسامه بحسب الاستقراء أربعة) القسم (الاول) الكيفيات (المحسوسات) قدمها لأنها أظهر الاقسام الأربعة ثم أنواع الكيفيات المحسوسة خمسة بحسب الحواس الخمس الظاهرة النوع الاول الملموسات المسماة بأوائل المحسوسات قيل وجه التسمية أن القوة اللامسة تعم جميع الحيوانات ولا يخلو عنها حيوان بخلاف سائر الحواس الظاهرة والعموم مقدم على الخصوص (وأصول الملموسات) أربعة (الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة) لثبوتها للبسائط العنصرية وتحصل المركبات منها بتوسط المزاج المتفرع عن هذه الاربعة ثم اطلاق الحرارة كما في شرح المقاصد على حرارة النار والحرارة الغريزية والفائضة من الأجرام السماوية والحادثة بالحركة ليس بحسب اشتراك اللفظ على ما يتوهم لانه مفهوم واحد هو الكيفية المحسوسة وان كانت الحرارات متخالفة بالحقيقة فافهم

حصوله على حصول الغير لا توقف تصوره على تصور الغير الذى هو الاستلزام والاستغناء بالعلم بالمعنى المذكور وان توقف تصوره على غيره كما صرح به فى شرح المقاصد لكن لا يتوقف حصوله على حصول الغير والا لامتنع العلم بالمعدومات نعم العلم بمعنى الاضافة وكذا سائر الامور النسبية يتوقف حصولها لتصورها على الغير لكن ليست من الكيف اللهم الا أن يقال يمكن تحرير الجواب المذكور على وجه ينطبق على ما ذكرناه فحينئذ يندفع ما كاد أن يشتبه على بعض الناظرين (قوله بخلاف مثل العلم الخ) قال فى الحاشية أى بمعنى الصورة الحاصلة لا بمعنى الاضافة والانفعال (قوله ليس بحسب اشتراك اللفظ الخ) حاصله أنه لما ذكروا ان الحرارات المذكورة انواع مختلفة يتوهم أن اطلاق الحرارة عليها بحسب الاشتراك اللفظى وليس كذلك فان الحرارة معنى واحد يعم الجميع فانها هى الكيفية المحسوسة التى تحدث الخفة والميل المصعد ثم يترتب عليه بحسب اختلاف القوابل آثار مختلفة كجمع المتماثلات وتفريق المختلفات فاطلاقها عليها بالاشتراك المعنوى

(و) اختلاف المفهوم انما هو في الحار اذ (قد يقال الحار لما يحدث الحرارة) وان لم يقم به معنى يسمى بالحرارة كما يقال لما يقوم به هذا المعنى (اما بسبب ملاقاة البدن) الحيواني كالأغذية والادوية حتى يظهر منها حرارة في بدن الحيوان (أولا) بسببها (كا) لاجرام ال(سماويات) النيرة التي تفيض منها الحرارة (وأما) الحرارة (الغريزية التي بها قوام الحياة) للحيوان (فقيل نارية) خرجت عن مزاجها واستفادت بالمزج مع سائر العناصر مزاجا معتدلا حصل به التئام تام بين أجزاء المركب (وقيل سماوية) لان العناصر اذا امتزجت وانكسرت سورة كيفياتها حصل للمركب نوع وحدة وبساطة بها يناسب البسائط السماوية ففاضت عليه حرارة غريزية بها قوام الحياة (وقيل مخالفة لهما) لاختصاصها بمعاوقة الحرارة الغريبة ومدافعتها حتى ان السموم الحارة لا يدفعها الا الحرارة الغريزية فانها آلة للطبيعة يدفع ضرر الحرارة الواردة بتحريك الروح الى دفعه ﴿ ومنها ﴾ أي من الكيفيات الملموسة (الاعتماد بمعنى

ولكن هل هو بطريق التواطئ أو التشكيك وفيه تردد ويأتي تفصيل ذلك ولعل الامر بالتفهم للاشارة الى ما ذكر (قوله واختلاف المفهوم الخ) حاصله على ما يفيده السياق هو أن اختلاف المعنى بحيث يوهم الاشتراك اللفظي انما هو في لفظ الحار المشتق من الحرارة دون الاشتقاق كما سبق وذلك لان معنى الحار هو ما يقوم به الحرارة وقد يطلق على ما يحدث الحرارة وان لم تقم به الحرارة بقطع النظر عن المعنى المطلق عليه لفظ الحار فلا بأس في أن يكون مشتركا كالعطايا بخلاف لفظ الحرارة في المعنى الذي تطلق هي عليه واحد فلا يتأتى فيها الاشتراك اللفظي ان قيل تعدد المعنى لا ينحصر في الاشتراك بل يحتمل الحقيقة والمجاز بل هو الظاهر هنا على ما صرح به في شرح المقاصد حيث قال وهل هي في كل من الكواكب والدواء والغذاء صفة مسماة بالحرارة كالكيفية المحسوسة في النار أو ذلك توسع واطلاق

المدافعة المحسوسة) وثبوته ضروري فان من حمل حجرا ثقيلا أحس منه اعتمادا وميلا الى جهة السفل ومن وضع يده على زق منفوخ فيه مسكن تحت الماء أحس بميله الى العلو ثم هو غير الحركة لانه يوجد عند السكون كما في مثال الزق فانا نجد فيه مدافعة صاعدة وفي الحجر المسكن في الهواء مدافعة نازلة وأما الاعتماد بمعنى ما يوجب للجسم تلك المدافعة فليس بمحسوس (وقد يجعل أنواعه) بحسب الحركات في الجهات الست (ستة) وحصر الجهات في الست (بحسب العرف) اعتبره العوام من حال الانسان في أن له رأسا وقدما وظهرا وبطنا ويدين والناس من حال الجسم في أن له أبعادا ثلاثة متقاطعة على زوايا قوائم ولكل بعد طرفين وأما بحسب الحقيقة

للحرارة على ما منه الحرارة وان لم يقم به معنى الحرارة فيه تردد انتهى (قلت) فذلك لا يمنع دعوى الاشتراك أو نقول المراد بالاشتراك هنا تعدد المعنى أعم من ان يكون بطريق الحقيقة أولا أو نقول لعل كلا المعنيين للفظ الحار حقيقيان في الاصطلاح ان قيل بما يتحقق عدم قيام الحرارة بالامور المذكورة بل كان قيام الحرارة بها متحققا [illegible] فيه تردد احتمل ان اطلاق الحار عليها انما هو من جهة القيام لا من جهة الاحداث فلا تعدد لمعنى المشتق أيضا قلت لعلهم اعتبروا في اطلاق الحار على مثل الدواء حيثية الاحداث دون القيام فهي قواه وان لم يقم به وان لم يعتبر فيه حيثية القيام سواء قام به أولا وذلك كالنامية تطلق على القوة التي تحدث النماء فتفطنه فانه لا ينبغي أن يمسك عن تحقيقه (قوله المدافعة المحسوسة الخ) وهي مدافعة الجسم لما يمنعه من الحركة الى الجهة (قوله ثم هو غير الحركة الخ) وكذا هو غير الطبيعة لانه ينعدم مع بقائها كما في الجسم الساكن في حيزه الطبيعي وأما فليس بمحسوس الخ) فهو كيفية مغايرة لطبيعته وليست من الكيفيات المحسوسة [illegible] فتحقق انه من أي قسم من اقسام الكيفية كذا قالوا (قوله وقد يجعل أنواعه الخ) يقال ان الاعتماد الطبيعي الذي فيه الاختلاف بحقيقته انما

فالجهات متكثرة (و) بالجملة (الطبيعي) الذي لا يتبدل أصلا (منه) أي من أنواع الاعتماد (ما يكون الى فوق وهي الخفة) يعني لميل الصاعد (أو الى تحت وهو الثقل) أي الميل الهابط وذلك لان الجهة الطبيعية العلو والسفل المتمايزان بالطبع فيكون الاعتماد الطبيعي نحو أحدهما (وهما متضادان) لان بينهما غاية الخلاف (والفلاسفة يسمونه) أي الاعتماد (الميل ويجعلونه) أقساما ثلاثة (قسريا وطبيعيا وإراديا لان مبدأه اما من خارج) عن محل الميل كالسهم المرمي الى فوق (فقسري والا فان كان من شعور) وقصد كاعتماد الانسان على غيره (فارادي والا فطبيعي) كميل الحجر الساكن في الهواء

هو الصاعد والهابط اللذان لا يتبدلان أصلا كما يأتي بخلاف سائر الجهات فانها اضافية تتبدل كالمواجه للمشرق اذا وجه للغرب صار قدامه خلفا ويمينه شمالا وبالعكس فلا تكون أنواعا مختلفة فضلا عن جعلها ستة فافهم (قوله فالجهات متكثرة الخ) بتكثر ما للجسم من الاجزاء عند من يقول بالجوهر الفرد أو غير متناهية بحسب ما يفرض له من الانقسامات عند غيرهم (قوله وهي الخفة الخ) ولو الاعتماد بالنسبة الى العلو يسمى خفة والى التحت يسمى ثقلا وليس له بالنسبة الى سائر الجهات اسم خاص (قوله أي الميل الهابط الخ) قالوا ان كلا من الثقل والخفة قسمان مطلق ومضاف فالثقل المطلق كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركز ثقله على مركز العالم كما في الارض والمضاف ما يقتضي حركة الى المركز لكن لا تبلغه فلا ينطبق عليه كما في الماء والخفة المطلقة ما يقتضي حركة الجسم الى المحيط بالغة اليه كما في النار والمضافة ما يقتضيها الى المحيط لكن لا تبلغه كما في الماء (قوله المتمايزان بالطبع الخ) لعدم تبدلهما حتى لو انتكس الانسان مثلا لم يصر فوقه تحت وتحته فوق بل صار رجله الى فوق ورأسه الى تحت (قوله غاية الخلاف الخ) هذا اذا اشترط في التضاد ذلك أما اذا لم يشترط فيه غاية الخلاف فأنواعه متضادة مطلقا (قوله والفلاسفة يسمونه الميل الخ) قال في شرح المقاصد انهم قد ذكروا ما يدل على ترددهم في ان الميل نفس المدافعة المحسوسة أو مبدؤها القريب الذي يوجد عند كون الحجر صاعدا في الهواء أو ساكنا على الارض انتهى فتدبر

الى السفل (فميل مثل النبات الى التبرز والتزيد) فى الاقطار (طبيعى) اذ هو ليس من مبدإ خارج عن محل الميل ولا من قصد وما يقال من أن الطبيعى لا يكون الاصاعدا أو هابطا فاعا هو فى البسائط العنصرية *(و) القسم الثانى من الكيفيات المحسوسة المبصرات قالوا (أصول المبصرات) أى أوائلها التى هى مبصرة بالذات (الألوان والاضواء) وان كانت رؤية اللون مشروطة برؤية الضوء ومعنى كونهما مبصرين بالذات أن لكل منهما رؤية على حدة متعلقة به دون الآخر ولهذا انكشف كل منهما عند الحس انكشافا تاما بخلاف غيرهما من الكيفيات المختصة بالكميات ومن المقادير والاوضاع وغير ذلك مما لا يعد فى الكيفيات المحسوسة فانها مبصرة بتوسطهما بمعنى أن الرؤية المتعلقة باللون أولا وبالذات هى بعينها متعلقة بها ثانيا وبالعرض على قياس قيام الحركة بالسفينة وراكبها ولهذا لم تنكشف انكشافهما (ولكل منهما أنواع) كالسواد والبياض

(قوله اذ هو ليس من مبدإ خارج الخ) فيكون الطبيعى أعم من أن يكون على وتيرة واحدة كميل حجر مسكن فى الهواء أو على وتيرة مختلفة كميل النبات الى الجهات ومنهم من يجعل ما لا يكون على وتيرة واحدة من النفسانى وفسره بما هو يشمل الارادى وهذا القسم من قسمى الطبيعى وأما من يجعل النفسانى مرادفا للارادى والطبيعى مخصوصا بما هو على وتيرة واحدة يجعل ميل النبات خارجا من الاقسام لكونه مركبا (قوله المختصة بالكميات) كالاستقامة والانحناء (ومن المقادير والاوضاع الخ) كالطول والقصر والقرب والبعد والحركة والسكون والضحك والبكاء وما يتوهم من ابصار نحو الرطوبة واليبوسة مبنى على أن يبصر ملزوماتها كالسيلان [illegible] الراجعين الى الحركة والسكون (قوله كالسواد والبياض الخ) الظاهر من كلام المتقدمين أن [illegible] اللون منحصر فى السواد والبياض [illegible] والحمرة [illegible] لكن المحققين على أن [illegible] ليس [illegible] بل هى [illegible] مخصوص التى لا تتناهى افراده [illegible] السموات والحمرة [illegible] مثل [illegible] الملونات

وكضوء الشمس والسراج وغير ذلك (الا أن لكل) نوع (من أنواع اللون اسما
خاصا بخلاف الضوء) فانه انما يتعين نوعه بالاضافة ثم انه زعم البعض أن
لا حقيقة للون أصلا والبياض انما يتخيل من مخالطة الهواء المضئ للاجسام

من أن النوع منها ليس الحرارة مثلا بل هو الحرارة المخصوصة التي تكون في أفرادها
على السواء كحرارة النار ثم ان مطلق البياض مثلا كما أنه ليس نوعا ليس جنسا
لانه مقول بالتشكيك وهو لا يكون الا عرضا كما قالوا من أن التفاوت في الماهية
وذاتياته ممتنع واستدلوا عليه بأن الامر الذي به يتحقق التفاوت حيث يوجد في الاشد
دون الاضعف ان لم يكن داخلا في الماهية لم يتحقق التفاوت فيها وان كان داخلا لم
يتحقق اشتراك الاضعف مع الاشد في الماهية لانتفاء بعض أجزائها فيه واعترض
بأنه جار في العارض أيضا فان القدر الزائد اما داخل في مفهوم العارض وماهيته فلا
اشتراك أو غير داخل فلا تفاوت قال المصنف ما حاصله ان الحق هو أن عدم دخول
القدر الزائد الذي به التفاوت في المعنى المشترك ان كان مانعا من التفاوت لزم
امتناع التفاوت في شئ من المفهومات في أفراده سواء كان عارضا أو ذاتيا وان لم يكن
مانعا لم يتم ما ذكر في امتناع تفاوت ماهية وذاتياتها انتهى والحاصل أنه لا فرق
بين الذاتي والعرضي في امتناع التفاوت بين أفراده وامكانه وأقول الحق أن عدم دخول
القدر الزائد انما يكون مانعا من التفاوت لو لم يكن من جنس المزيد عليه أما لو كان من
جنسه فلا شك أن ما فيه ذلك الزائد أشد مما لم يكن فيه ذلك فقد تفاوتا مع اشتراكهما
في معنى الماهية سواء كانت تلك الماهية ذاتية أو عرضية ان قيل عدم دخول القدر
الزائد على أي معنى من المعاني في ماهيته ينافي كونه من جنسه قلت عدم دخول الشئ
في الشئ كما يكون بالخروج عنه يكون بكونه نفسه ومما يصدق هو عليه فالمقدار الذي هو
ذراع ونصف اشد في المقدارية مما هو ذراع واحد أو نصف والمقدار الزائد اعني
نصف الذراع أو الذراع كما أنه ليس جزء المقدار وداخلا فيه كذلك ليس خارجا عنه
وغير محمول هو عليه اذ المقدار كما يصدق على كل من ذراع ونصف ذراع يصدق على
المجموع ايضا لكن صدقه على المجموع أشد من صدقه على كل منهما وهكذا كل

الشفافة الصغيرة والسواد بضد ذلك أى عدم نفوذ الهواء والضوء فى عمق الجسم وباقى الألوان تتخيل بحسب اختلاف السبب وتفاوت مخالطة الهواء وأما المحققون فعلى أنها كيفيات حقيقية (ويتخيل البياض من مخالطة الضوء للاجسام الشفافة) أى كون البياض فى بعض الاجسام أمرا تخيليا لا حقيقة له (كما فى الثلج وزبد الماء ومسحوق الزجاج) فانه لا بياض حقيقة فيها وانما يخيل من مخالطة الضوء للاجزاء الصغار الشفافة لتلك الاجسام (لا يمنع) هذا التخيل (كونه حقيقة) أى كون البياض أمرا حقيقيا موجودا (يحصل بأسباب) أخر غير المخالطة فانها كأمر سبب لتخيله لا سبب لحصوله كما فى غير تلك الاجسام مما هو أبيض حقيقة (والضوء) غنى عن البيان كسائر المحسوسات

(قوله لا سبب لحصوله) على انه يمكن أن يقال انها أيضا من أسباب حصوله ولا دليل يدل على امتناع ذلك اه منه

ماهية من الماهيات ذاتية أى عرضية جوهرا أو عرضا تنبيه جدا فانه من معارك آراء الاذكياء (قوله الا من ذلك الخ) أى من مخالطة الهواء (قوله كونه أمرا حقيقيا الخ) فانهم ذكروا أن الشيخ الرئيس لم ينكر حصول البياض فى [illegible] والثلج وزبد الماء وانه لا سبب فى ظهوره سوى مخالطة الهواء بل ادعى أنه يحصل بأسباب أخر كما فى [illegible] فانه يتبيض بالطبخ بالنار دون السحق مع أنه تفرق الاجزاء وتداخل الهواء فيه فى صورة السحق أظهر نعم لا بعد فى أن يكون ظهور البياض على الابصار بالمخالطة بحيث [illegible] لا يحصل الا بها (قوله غاية الامر أن ظهوره هنا الخ) الظاهر [illegible] المخالطة هنا [illegible] بالحصول [illegible] كما فى بعض النسخ كما سبق [illegible] البياض مطلقا [illegible] [illegible] الا بالمخالطة وان كان [illegible] [illegible]
(قوله [illegible] البيان الخ) فالتعريف [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] (قوله غاية الامر الخ) [illegible] [illegible]

وهو (ان كان لذات المحل) بأن لا يكون فائضا عليه من مقابلة جسم آخر يسمى
(فذاتى كما للشمس ويسمى ضياء والا فعرضى) كما للقمر (ويسمى نورا) أخذا
من قوله تعالى وهو الذى جعل الشمس ضياء والقمر نورا (والعرضى ان كان
حصوله (من مقابلة المضيء لذاته) كضوء القمر وضوء وجه الارض المقابل
للشمس (ف)هو ضوء (أول والا) بان كان من مقابلة المضيء لغيره (ف)هو
ضوء (ثان أو ثالث) وهلم (والظلمة عدم ملكة له) لا كيفية وجودية على
ماذهب اليه بعض (ومجعوليتها) كما فى قوله تعالى وجعل الظلمات والنور
(لا توجب كونها كيفية موجودة) فان الجاعل كما يجعل الموجود يجعل العدم
الخاص وانما المنافى للمجعولية العدم الصرف (كيف ولو كان) أى لو وجد
والظاهر تأنيث الفعلين (لكان حائلا) ومانعا (للجالس فى الغار) المظلم
(من إبصار الخارج) من الغار (كالعكس) أى كما أنه مانع الخارج من إبصار
ماهو فى الغار (لعدم الفارق) لوجود العائق عن الرؤية بينهما فى الصورتين

(جعل الشمس ضياء) أى ذات ضياء (والقمر نورا) أى ذا نور (قوله
وهلم الخ) أى على حسب الوسائط بينه وبين المضيء لذاته الى أن ينتهى
الضوء وينعدم بالكلية وهو أى عدم الضوء عما من شأنه الضوء هو الظلمة (قوله
وانما المنافى للمجعولية الخ) قد [illegible] (قوله
والظاهر تأنيث الخ) لاسنادهما الى ضمير المؤنث أعنى الظلمة و [illegible]
لوقوع الفصل أو لاحتمال التأويل [illegible] (قوله أى كما أنه مانع [illegible] الخ)
أقول فيه نظر فان المستدل به اما أن يكون من جعل المانع ذاته الوجودى كما هو
المقصود فقد اعترف بكون الظلمة وجودية فيناقض ماهو بصدده من اثبات كونها
عدمية واما أن يكون من جعل المانع أعم من أن يكون وجوديا أو عدميا فيرد انه لا

فتعين أنها عدم الضوء وحينئذ اختلاف حالهما بانتفاء شرط كون الجالس في الغار مرئيا فلا يرى دون شرط كون الخارج مرئيا فيرى وفي المواقف لو قيل كما أن شرط الرؤية ضوء محيط بالمرئى فقد يكون العائق عن الرؤية ظلمة محيطة به لم يكن بعيدا (والذاتي من المترقرق) أى ما يتلألأ و يلمع (كالشمس) من التلألؤ واللمعان (يسمى شعاعا والعرضى) منه (كالمرآة) التى حاذت الشمس يسمى (بريقا) ونسبة البريق الى الشعاع نسبة النور الى الضياء (وقد يتوهم أن الضوء أجسام صغار تنفصل من المضىء وتتصل بالمستضىء) وانما يتوهم ذلك (بناء على أن حدوثه) أى حدوث الضوء فى المستضىء دفعة بخلق الله تعالى (من) مقابلة (مضىء عال) كالشمس (أو) من مضىء (متحرك)

يجوز أن تكون مانعيتها على تقدير وجودها مشروطة بشرط يوجد فى بعض الصور كما فى صورة العكس دون بعض كما فى الصورة الاولى فيكون قوله لعدم الفارق ممنوعا لجواز الفرق بين الصورتين على هذا التقدير كما بين الفرق بينهما على تقدير كونها عدمية بقوله وحينئذ اختلاف حالهما الخ فتدبر (قوله وفى المواقف الخ) حاصله أنه لم لايجوز أن تكون الظلمة وجودية لكن مانعيتها عن الابصار تكون مشروطة بشرط يوجد فى صورة العكس دون الصورة الاولى كما أن الضوء وجودى وسببيته للرؤية مشروطة بشرط يوجد فى بعض الصور دون بعض فهو راجع الى ما أوردناه آنفا فتأمل (قوله أى مايتلألأ الخ) تفسير للمترقرق أى الذاتى من الضوء الذى له ترقرق وتلألؤ حتى كأنه شئ يفيض من المحل و يضطرب مجيئا وذهابا (قوله من التلألؤ واللمعان) بيان الكلمة ما فى كما الخ لكن فيه أنها عبارة عن الضوء المتلألئ لا عن التلألؤ كما هو ظاهر (قوله دفعة الخ) ان قيل ان الحدوث دفعة ينافى الحركة لانها تدريجية لا دفعية فكيف يتوهم كون ذلك حركة (قلت) ان الدفعى حدوثه فى المستضىء لا انتقاله من المضىء والذى توهموه حركة هو الانتقال لا الحدوث فتفطن (قوله بخلق الله تعالى الخ) الاولى ترك هذا القيد فان

كالسراج المنقول من موضع الى آخر (أو) من (متوسط بينه) أى المضىء (وبين المستضىء يوهم) هذا الحدوث الدفعى (حركته انحدارا) من الشمس الى الارض (واتباعا) للسراج فى الانتقال (وانعكاسا) من المتوسط الى المستضىء وكل من ذلك حركة بالذات والحركة بالذات انما هى للجسم ضرورة ووجه كونه وهما انه لو كان ذلك حركة لكانت بالطبع اذ لا قسر ولا ارادة والحركة بالطبع تمتنع الى جهات مختلفة (وعدم رؤية اللون فى الظلمة قيل لكون الضوء شرطا لوجوده) فان الالوان تضعف بحسب ضعف الضوء وكلما كان الضوء أقوى كان اللون أشد فكل طبقة من الضوء شرط لطبقة من اللون فاذا انتفى طبقات الأضواء كلها انتفى

القائلين بأن الضوء ليس الا عرضا حادثا فى المستضىء المقابل من غير حركة ليسوا المتكلمين فقط بل هم وكثير من محققى الفلاسفة كما لا يخفى فافهم (قوله والحركة بالذات الخ) وانما قيل بالذات لان الاعراض تتحرك بتبعية المحل (قوله والحركة بالطبع تمتنع الخ) أقول هذا وجه من الوجوه التى ذكرها فى شرح المقاصد لكن فيه تأمل فان الحركة بالطبع لا تمتنع الى الجهات المختلفة الا اذا كانت من البسائط وحدوث ضوء الشمس لما كان من البسيط ليس الا بالانحدار من العلو الى السفل فليس مختلف الجهات وأما ضوء نحو السراج فلا نسلم أنه من البسائط فلا مانع من حركته الى الجهات المختلفة هذا ومن تلك الوجوه أن الضوء لو كان جسما ولا خفاء فى أنه محسوس بالبصر لكان ساترا للجسم الذى يحيط به ولو سلم عدم لزوم كونه ساترا فلا خفاء فى أنه حائل فى الجهة فيلزم أن يكون الاكثر ضوأ أقل ظهورا وأصعب رؤية لا أن يكون أعون على ادراك الباصرة وليس كذلك وفى هذا تأمل أيضا لجواز أن يكون هذا النوع من الاجسام بحيث يكون توسطه شرطا للرؤية كما أنه ربما يستعان

طبقات الالوان بأسرها (والحق أنه شرط لرؤيته) وانكاره قريب من انكار الضروريات (وأما المسموعات) التى هى القسم الثالث من الكيفيات المحسوسة (فالاصوات) والصوت عندنا يحدث بمحض خلق الله تعالى (و) عند الفلاسفة (سببه القريب تموج الهواء المعلول) هذا التموج (للقرع) أى الامساس الشديد (أو القلع) أى التفريق الشديد فهما سببان بعيدان له ثم انه قد يتوهم أنه لا وجود للصوت فى الخارج عن الصماخ وانما يحدث فى الحس عند وصول الهواء المتموج الى الصماخ واهم تردد فى أنه اذا وصل الهواء الى الصماخ فالمسموع هو الصوت القائم بالهواء الواصل فقط أو بالهواء الخارج أيضا (ويدل على وجوده خارج الصماخ وعلى تعلق الاحساس به هنالك) أى خارج الصماخ وأنه ليس المسموع مجرد الصوت القائم بالهواء الواصل أمران أحدهما (ادراك جهته ولو من الجانب المخالف) للاذن السامعة ولو لم يوجد الا فى الحس ولم يكن المسموع الا الصوت القائم بالهواء الواصل لما أدركنا عند

بالزجاج وبالبلور على الابصار لخطوط الدقيقة عند ضعف الباصرة ثم هو العادة (قوله وانكاره قريب من الضروريات) ومنهم من ذهب الى أن الضوء ليس مغايرا للون بل هو عبارة عن ظهور اللون وليس له ولا لمن يدعى كونه شرطا لوجود اللون تمسك يعتد به بل ربما يتمسك على بطلانهما اما على الاول فوجود الضوء بدون اللون كما فى البلور بالليل واما على الثانى فلان ثبوت الجسم الضوء مشروط بوجود اللون فلو كان وجود اللون مشروطا بوجود الضوء لزم الدور فتأمل (قوله ثم انه قد يتوهم الخ) الحاصل أن هنالك ثلاث احتمالات الاول ان حدوث الصوت عند وصول الهواء الى الحس ليس فى الحس فقط كما توهمه البعض بل هو موجود خارج الحس أيضا الثانى ليس المسموع هو الصوت القائم بالهواء الواصل فقط بل به وبالهواء الخارج أيضا ويدل عليهما ادراك جهة الصوت والتمييز بين قريبه وبعيده الثالث أن ادراك الصوت

سماعه جهته المخالفة للسامعة واللازم باطل لأنا اذا سمعنا صوتا نعرف جهته ولو
من الجانب المخالف (و) الامر الثانى هو (التميز بين قريبه وبعيده) فلولم
يوجد خارج الصماخ ولم يتعلق الاحساس به هناك لم يحصل التميز المذكور واللازم
باطل (و) يدل (على كون ادراكه بوصول الهواء أنه يميل مع الرياح) ولا يسمعه
من كان هبوب الرياح من جهته لعدم وصول الهواء الى صماخه (وأنه ينفرد
بسماعه من ينفرد بذلك) لكن وضع طرف أنبوبة فى فمه وطرفها الآخر فى
صماخ انسان وتكلم فيها سمعه ذلك الانسان دون غيره من الحاضرين

موقوف على وصول الهواء الى الحس ويدل عليه ميله مع الرياح وانفراد بسماعه الخ (قوله
نعرف جهته الخ) ان قيل يجوز أن يكون ادراك الجهة لأجل ان الهواء المتموج
يجىء من تلك الجهة لا لان الصوت موجود خارج الحس فيها والاحساس متعلق
به هناك أيضا وأجيب بأنه لو كان كذلك لم يدرك جهة الصوت بل كان المدرك هو
جهة الهواء الجائى فقط مع أن جهة الصوت مدركة أيضا كما لا يخفى (قوله لم يحصل
التمييز المذكور الخ) ان قيل يجوز أن يكون تمييز القريب من البعيد لاجل أن الاثر القارع
القريب أقوى من البعيد وان لم يكن الصوت موجودا فى الجهة والمسافة ولم يتعلق
الاحساس به هناك أجيب بأنه لو صح ذلك لزم أن يشتبه الضعيف القريب بالقوى
البعيد مع أن التمييز حاصل بينهما ان قيل مدرك السمع ليس الا الصوت فلا معنى
لادراك جهته ضرورة انها ليست من المسموعات أجيب بأن معنى ادراك الجهة
هو انا بسماع الصوت فى الجهة نعرف أن ذلك الصوت من تلك الجهة لا ان المدرك لها
هو السمع وذلك كما نعرف بذوق الحلاوة من هذا الجسم أنها منه وان لم يكن الجسم من
المذوقات (قوله لعدم وصول الهواء الى صماخه الخ) قد يقال لو كان السماع
متوقفا على وصول الهواء لما أدركنا جهة الصوت ولا حده من القرب والبعد لان
الواصل هو الذى فى الصماخ والجواب ما سبق آنفا من أن الصوت الموقوف ادراكه

وماذلك الا لمنع الانبوبة وصول الهواء الى صماخ غيره (واذا رجع) الصوت (بمصادمة جسم أملس) فان ذلك الجسم يقاوم الصوت و يصرفه الى خلف (فهو) أى فذلك الصوت الراجع (الصدى واذا عرض له) أى الصوت (كيفية بها يمتاز) الصوت المعروض للكيفية (عما) أى عن صوت آخر (يماثله فى الحدة) أى الزئيرية (والثقل) أى البمية احترازعن الحدة والثقل فانهما وان كانتا كيفيتين عارضتين للصوت فيمتاز بهما ذلك الصوت عما يخالفه فى تلك الكيفية العارضة الا أنه لا يمتاز بالحدة صوت عن آخر يماثله فى الحدة ولا بالثقل صوت عما يشاركه فيه (تميزا فى) نفس (المسموع) بأن يختلف باختلافه و يتحد باتحاده كما فى الحروف احترازعما ليس كذلك كالغنة والبحوحة اذقد يختلف

على وصول الهواء ليس هو القائم بالواصل فقط بل به وبالخارج أيضا (قوله وما ذلك الا لمنع الانبوبة الخ) قد يقال ان غاية ماذكر هو الدوران وهو لا يفيد القطع بالسببية وأجيب بأن تلك الامارة من الامارات التى ربما تفيد اليقين الحدسى للناظر وان لم تقم حجة على المناظر (قوله فهو الصدى الخ) فى شرح المقاصد انهم ترددوا فى حدوثه هل هو من تموج الهواء الاول الراجع على هيئته أو من تموج هواء آخر بيننا وبين المقاوم تكيف بكيفية الهواء الراجع وهذا هو الاشبه (قوله احترازالخ) أى التقييد بالمماثلة فيما ذكر للاحتراز الخ (قوله فيمتاز بهما ذلك الصوت الخ) أى تميزا فى المسموع (قوله بأن يختلف باختلافه الخ) قال بعضهم ان قيد التميز فى المسموع للاحتراز عن مثل الطول والقصر لان معناه ان يكون مابه التميز مسموعا وهما ليسا من المسموعات واعترض بأنهما ليسا من الكيفيات مطلقا فالاولى أنه للاحتراز عن مثل الغنه والبحوحة ثم لما رأوا فى عد الحدة والثقل من المسموعات دون الغنة والبحوحة نظرا قالوا وتبعهم الشارح « مد ظله » ان معنى التميز المذكور ليس ماذكر بل معناه أن يحصل به التميز فى نفس المسموع بأن يختلف باختلافه و يتحد باتحاده

الصوت فيهما والمسموع واحد وقد يتحد والمسموع مختلف (فهو) أى فذلك الصوت المعروض لتلك الكيفية (الحرف) وجمع على أنه مجموع العارض والمعروض (و ينقسم الى مصوّت) وهو اما (مقصور وهى الحركات) الحاصلة من امالة مخرجه الى مخرج احدى المدات فالى ألف الفتحة والى باء الكسرة والى واو الضمة (أو ممدود هى المدات) وهى الالف والواو والياء اذا كانت ساكنة متولدة من إشباع ماقبلها من الحركات المجانسة لها (و) الى (صامت) وهو ماسوى المصوّت وسميا بالمصوت والصامت لتعذر التكلم أو تعسره بدون الحركات والمدات والصمت السكوت فاطلاقا عليهما تجوزا (والصامت مع) المصوت

دفعا لذلك النظر لكن أقول اذا كان المعنى هذا لم يحتج فى الحدة والثقل الى قيد المماثلة المذكورة فتدبر جدا (قوله فذلك الصوت المعروض الخ) قيل وفى عبارة ابن سينا مايدل على أن الحرف هو الكيفية العارضة (قوله مجموع العارض والمعروض الخ) وكأنه الاشبه بالحق كما قال بعض المحققين (قوله وهى الحركات الحاصلة من امالة الخ) ليس المراد من الحركة هنا ماهو من خواص الاجسام بل هى عبارة عن كيفية حاصلة فى الحرف الصامت من امالة مخرجه الى مخرج احدى المدات الخ كما فى شرح المقاصد فظهر أن فى عبارة الشارح « مد ظله » خللا لايخفى فليتأمل (قوله متولدة من اشباع ماقبلها الخ) قالوا لاخلاف فى امتناع الابتداء بهذه المدات وانما الخلاف فى أن ذلك لسكونها حتى يمتنع الابتداء بالساكن الصامت أيضا أو لكونها عبارة عن مدة متولدة من اشباع الحركة المجانسة فلا تتصور الا حيث يكون قبلها صامت متحرك قال فى شرح المقاصد وهذا هو الحق لان كل سليم الحس يجوز امكان الابتداء بالساكن وان كان مرفوضا فى لغة العرب (قوله وهو ماسوى المصوت الخ) فيندرج فيه الواو والياء المتحركتان أو الساكنتان اذا لم يكن قبل الواو ضمة وقبل الياء كسرة وأما الالف فلا تكون الا مصوتا واطلاقها على الهمزة باشتراك الاسم

(المقصور يسمى مقطعا مقصورا ومع) المصوت (الممدود) يسمى مقطعا (ممدودا مثل لى) بالحركات الثلاث (ولا) ولى ولو (والمؤلف منها) أى من الحروف مطلقا (يسمى باسم الكلام و) باسم (اللفظ وقد يخص الكلام بما يفيد) فائدة يصح السكوت عليها سواء كانت النسبة فيها انشائية كقم أو اخبارية كزيد قائم (و) قد يخص (اللفظ بما يتألف من المقاطع) ويلزم حينئذ أن لا يكون مثل ق أمرا لفظا (وقد يتوهم أن اللفظ من مقولة الكم اذ قد يقدر جميعه بجزء منه) فان أجزاء الأقاويل مقاطع مقصورة أو ممدودة يقع فيها التركيب والقول ربما يقدر بواحد منها وربما يحتاج الى أن يقدر باثنين أو أكثر كسائر المقادير فان منها ما يقدر بذراع ومنها ما يحتاج الى ذراعين فأكثر وكل ما هو كذلك فهو كم (ورد بأنه) أى التقدير ليس بالذات بل (بالعرض) لانه من جهة الكثرة التى فيه كما أن الجسم يتقدر بالذراع لما فيه من الكم المتصل وانما يكون كما لو كان التقدير فيه بالذات النوع الرابع من الكيفيات المحسوسة المذوقات ولاختصار الكلام فيها أخرها عن المبصرات والمسموعات مع أن الاولى جعلها رديفة الملموسات لان ادراك الذوق الذائقة مشروط باللمس (وأصول المذوقات) أى بسائطها

(قوله يسمى مقطعا) فى القاموس قطعه كمنعه قطعا ومقطعا أ.ﻫ وعلى هذا كان المقطع مصدرا سمى به الصامت المذكور اﻫ منه

(قوله مطلقا) أى سواء كانت مقاطع أولا (قوله كقم الخ)ومثل ق أمرا (قوله ويلزم حينئذ أن لا يكون الخ) الا أن يعتبر معه الضمير المستتر الذى هو فاعله أعنى أنت

(الطعوم التسعة) لان الطعم لابد له من فاعل هو الحرارة أو البرودة أو الكيفية المتوسطة بينهما ومن قابل هو الكثيف أو اللطيف أو المتوسط بينهما والحاصل من ضرب الثلاثة فى الثلاثة ذلك *(و) الخامس من المحسوسات (المشمومات) وهى (الروائح) وأنواعهما غير مضبوطة ومراتبها فى الشدة والضعف غير منحصرة *القسم (الثانى) من مطلق الكيف (الكيفيات النفسانية) المختصة

(قوله لابد له من فاعل هو الحرارة) فالحرارة ان فعلت فى اللطيف حدثت الحرافة وفى الكثيف حدثت المرارة وفى المعتدل حدثت الملوحة والبرودة ان فعلت فى اللطيف حدثت الحموضة وفى الكثيف العفوصة وفى المعتدل القبض والكيفية المتوسطة بين الحرارة والبرودة ان فعلت فى اللطيف حدثت الدسومة وفى الكثيف الحلاوة وفى المعتدل التفاهة وهى على نوعين أحدهما أن لايكون له طعم أصلا والثانى أن لايكون له طعم فى الحس ويكون له طعم فى الحقيقة لكنه لشدة التحام بين أجزائه لايتحلل منه شئ يخالط اللسان فلا يحس منه بطعم ثم اذا احتيل فى تحليل أجزائه أحس منه بطعم وهذه هى المعدودة فى الطعوم دون الأولى اه منه

(قوله من ضرب الثلاثة فى الثلاثة الخ) ثم يتركب من تلك البسائط التسعة التى هى الحلاوة والمرارة والحموضة والملوحة والحرافة والعفوصة والقبض والدسومة والتفاهة طعوم لاتحصى بحسب اختلاف التركيب ومراتب البسائط قوة وضعفا ثم المركب قد يكون له اسم كالبشاعة المركب من المرارة والملوحة وقد لايكون كالحلاوة والحرافة فى العسل المطبوخ والمرارة والتفاهة فى الهندباء والمرارة والحرافة والقبض فى الباذنجان لكن ينبغى أن يعلم أن التفاهة المعدودة من الطعوم ليست بمعنى عدم الطعم وان كان قد يقال التفه لما لاطعم له أصلا كالبسائط والفرق بين القبض والعفوصة هو أن القبض مايحصل لظاهر اللسان والعفوصة لظاهره وباطنه أيضا والتفصيل موكول الى المطولات (قوله وأنواعهما غير مضبوطة الخ) وأنواعهما بتثنية الضمير ليرجع

بذوات الانفس الحيوانية ومعنى الاختصاص بها أن تلك الكيفيات توجد فى الحيوان دون النبات والجماد فلا يرد أن بعض هذه كالحياة والعلم والقدرة والارادة ثابت للواجب فلا تكون مختصة بالحيوان على أن القائل بثبوتها له تعالى لا يقول باندراجها تحت الكيف ولا فى سائر الاعراض ولا الجواهر أيضا (وتسمى مع الرسوخ) فى موضعها واستحكامها فيه بحيث لا تزول عنه أصلا أو يعسر زوالها (ملكة و بدونه حالا) والاختلاف بينهما بالعارض فان الحال تصير ملكة بالتدريج (فمنها) أورد من التبعيضية اشارة الى عدم الانحصار فى الانواع المذكورة وأما تخصيص الذكر بها فلكثرة مباحثها (الحياة) قدمها على سائر الانواع

الى المذوقات والمشمومات لا الى المشمومات فقط ثم اعلم أن الانواع الخمسة من الكيفيات وان شاع بين القوم اجراء المشتقات والصفات أعنى المبصرات والملموسات والمسموعات الخ عليها بحيث جعلت بمنزلة الاسماء لها لكنها بحسب اللغة متفاوتة فى وقوع تلك الصفات عليها فتقع فى البعض على المحل دون الكيفية كاللمس فيقال لمست الحرير ولا يقال لمست لينه وفى بعض آخر بالعكس كالسمع فيقال سمعت الصوت ولا يقال سمعت المصوت وفى بعض آخر على المحل والكيفية كليهما كالبواقى فيقال أبصرت الورد وحمرته وشممت العنبر ورائحته وذقت الطعام وحلاوته (قوله ان تلك الكيفيات توجد فى الحيوان الخ) يعنى ان نسبتها الى ذوات الانفس ليست لكونها عارضة لها لاشتراك سائر العوارض لها فى ذلك بل المقصود من ذلك اختصاصها بها لكن اختصاصا اضافيا لا حقيقيا (قوله على أن القائل بثبوتها له تعالى الخ) بل القائل بثبوتها للمجردات مطلقا كذلك فان الحياة مثلا فى الواجب وسائر المجردات ليست عبارة من مبدإ الحس والحركة كما فى الحيوان على مالا يخفى فيكون الاختصاص المستفاد من النسبة حقيقيا فافهم (قوله والاختلاف بينهما بالعارض الخ) أقول الاولى التعبير عما عبر به المصنف فى شرح المقاصد حيث قال فالتميز بينهما قد لا يكون الا بعارض الخ انتهى وذلك لان الاختلاف بينهما قد يكون بالذات أيضا كما اذا كان الحال نوعا من الكيفيات والملكة نوعا آخر فليتأمل (قوله فان الحال تصير ملكة الخ) وذلك كما أن

لكونها أصلا ومستتبعة اياها (وهى) قوة هى (مبدأ القوة الحس والحركة) الارادية ويدل على أنها غير قوة الحس والحركة وجودها فى العضو المفلوج اذ هى الحافظة فى الحيوان للاجزاء العنصرية المتداعية الى الانفكاك عن التعفن وليس فيه قوة الحس والحركة وعلى أنها غير قوة التغذية وجودها فى العضو الذابل من غير اغتذاء والمراد من القوة هنا ما يصدر عنه الأثر بالفعل بمعنى انا نريد أن القوة التى يصدر عنها الحس والحركة والتغذية بالفعل غير باقية فلا تكون هى هى

الشخص من الانسان يكون صبيا ثم يكون شيخا ومثل ذلك وان كان قد يسبق الى الوهم بل يقع فى عبارة القوم أنه هو ذلك الشخص بعينه لكنه ليس كذلك للقطع بتغاير العوارض المشخصة كذا ذكره المحققون (قوله المراد من القوة هنا الخ) هذا جواب ذكره فى شرح المقاصد عن اعتراض أورد على دليل المغايرة وحاصل الاعتراض أن عدم الاحساس والحركة والتغذية لا يدل على عدم القوة لان المراد بالقوة هنا مبدأ التغير والتأثير سواء بالقوة او بالفعل وحاصل الجواب هو أن مرادنا بمغايرة الحياة لقوة الحس والتغذية مغايرتها للقوة التى يصدر عنها ذلك بالفعل لا مغايرتها لها مطلقا فافهم (قوله فلا تكون هى هى الخ) قال فى شرح المقاصد بعد ما صرح بهذا وليس معناه أن القوة اسم لما يصدر عنه الاثر بالفعل فانه ظاهر البطلان لما صرحوا بان قوة الحس والحركة فى العضو المفلوج باقية لكنها عاجزة عن الاحساس والحركة نعم يتوجه أن يقال لا لم يجوز أن يكون مبدأ جميع تلك الآثار قوة واحدة هى الحياة وقد تعجز عن البعض دون البعض لخصوصية المانع انتهى أقول فيه تامل فان المراد من قول المجيب فلا تكون هى هى هو أن الحياة ليست هى القوة التى يصدر عنها الحركة والاحساس والتغذية بالفعل لانها ليست هى مطلق تلك القوة سواء بالقوة أو الفعل كما سبق فى تحرير الاعتراض والجواب فحينئذ لا توجه المنع

(ولا تشترط) الحياة (باعتدال المزاج و)لا ب(وجود البنية) وهي عند الحكماء جسم مؤلف من العناصر الاربعة له صورة نوعية وعند المعتزلة مبلغ من الجواهر الفردة التي يقوم بها تأليف خاص ولا يقوم الحياة بأقل منها (و)لا بوجود (الروح) الحيواني قالوا هو جسم لطيف حامل لقوة الحياة الى أعضاء البدن يتولد من بخارية الاخلاط ينبعث من التجويف الايسر من القلب ويسري الى البدن من عروق نابتة من القلب تسمى بالشرايين وذلك لأنا نقطع بامكان أن يخلقها الله تعالى في البسائط بل في الجزء الذي لا يتجزأ (وان كانت قد تقتضي به العادة) أي المزاج والروح والبنية ولذا قالوا بالاشتراط (والموت) عبارة عن (زوالها) عما اتصف بها فهو عدم ملكة لها (وقيل كيفية) وجودية (تضادها) لقوله تعالى خلق الموت والحياة وانما الخلق بمعنى الايجاد لا يتصور الا فيما

لمذكور حيث يتوجه اه والمدعى له شامل (قوله ولذا قالوا بالاشتراط الخ) ورد بأن غاية ما ثبت الدوران وهو لا يقتضي الاشتراط بحيث تمتنع الحياة بدون تلك الامور واستدل بعض المتكلمين على امتناع كونه مشروطا بالبنية بأنها لو اشترطت فاما أن تقوم بكل جزء من البنية حياة واحدة فيلزم قيام العرض بأكثر من محل واحد وقد مر بطلانه أو تقوم بكل جزء حياة وحينئذ اما أن يكون القيام بالكل مشروطا بالقيام بالآخر فيلزم الدور أولا فيلزم الرجحان بلا مرجح او تقوم ببعض الاجزاء فقط فيلزم كون الحي هو ذلك البعض لا البنية المؤلفة هذا خلف وأجيب بأنها تقوم بمجموع الذي هو البنية وليس هذا من قيام العرض بمحلين في شئ كما سبق تقريره (قوله عما اتصف بها الخ) قال في شرح المقاصد فيكون كالعمى الطارئ بعد البصر لا كمطلق العمى وحينئذ لا يكون عدم الحياة عن الجنين قبل استعداد الحياة موتا انتهى أقول وفي هذا اعتبار لامر آخر في عدم الملكة زائد على ما اعتبر فيه فيما سبق فافهم (قوله وجودية الخ) وعليه يحمل قول بعض المعتزلة ان الموت فعل

له وجود ورد بأنه هنا بمعنى التقدير وهو يتعلق بالموجود والمعدوم أيضا ولو سلم فالمراد بخلق الموت احداث أسبابه على حذف المضاف ومثل ذلك كثير فى الكلام (وقد يطلق) الموت (على عدمها كما فى الجماد) فالتقابل بينهما حينئذ تقابل الايجاب والسلب (ومنها الادراك وهو حضور وظهور للشئ عند العقل) اعترض عليه بأن الادراك صفة المدرك والتميز ونحوه صفة المدرك وأجاب عنه المصنف بأن الحضور عند المدرك صفته ثم لاخفاء أنه بهذا التفسير اضافة لا كيف الا أن يحمل على المسامحة ويكون الادراك هو الصورة الحاضرة والمتميزة عنده من حيث هى كذلك لكنه حينئذ يكون من الامور الاعتبارية فلا يكون من الموجودات فضلا عن كونه من أقسام الكيف الا على القول بالشبح فافهم اما (بحقيقته)

(قوله على القول بالشبح) فان الادراك على هذا هو من الكيفيات الخارجية العارضة للنفس اهـ منه (قوله اما بحقيقته) اشارة الى أن قيد الحيثية ليس داخلا حتى يجعله اعتباريا بل المراد منه أن تلك الصورة من هذا النحو من الوجود علم وانه من قبيل الكيفية حينئذ اهـ منه

من انه أو من الميت يقتضى زوال حياة جسم من غير جرح وكأنهم اعتبروا القيد الاخير من القتل لكن حمل الفعل على الكيفية المضادة مبنى على أن [illegible] الصادر من الفاعل اذ لو أريد به حقيقة الفعل والتأثير كان تفسير الأرسطو [illegible] كذا قالوا (قوله وهو يتعلق بالوجود والعدم الخ) وقد سبق مرارا أن العدم [illegible] يصح أن يكون اثرا فتدبر (قوله كثير فى الكلام الخ) وهو [illegible] كان خلاف الظاهر كاف فى دفع الاحتجاج (قوله وقد يطلق) أى حقيقة أو مجازا على عدم الحياة من غير اعتبار كون الموضوع قابلا لها فلا يكون التقابل بينهما من تقابل العدم والملكة (قوله بأن الحضور عند المدرك الخ) يعنى لاحاجة الى جعل الادراك مصدرا لمجهول كما أشار اليه فى شرح المقاصد (قوله الا على القول بالشبح الخ) جمهور الحكماء فى بيان العلم

افترقوا فرقتين فرقة يقال لهم أهل الحقيقة والاخرى أهل الشبح وبيانه كما ذكروه هو أنا اذا أدركنا شيأ فلا خفاء فى أنه يحصل لنا حال لم يكن لنا قبل الادراك ويكاد تشهد الفطرة بأنها بحصول امر لم يكن لا بزوال أمر كان فانا قد ندرك ما لا وجود له فى الخارج وكثيرا ما يوجد شئ فى الخارج ولا ندركه فتلك الحال بوجود ذلك الشئ عند العقل بمعنى أنه يحصل له أثر يناسب ذلك الشئ ويميزه عن غيره فمنهم من قال مناسبة ذلك الاثر لذلك الشئ هو أنه بحيث لو وجد فى الخارج لكان نفس ذلك وهم اهل الحقيقة القائلون بأن العلم عين المعلوم ومنهم من قال تلك المناسبة هى أنه بحيث لو وجد فيه كان كيفية وشبحا منطبقا على ذلك الشئ لا عين الشئ كالصورة المنقوشة من الفرس على الجدار مثلا فانها ليست نفس الفرس بل شبحه المساوى والمنطبق عليه وهم أهل الشبح القائلون بأن العلم غير المعلوم بل شبحه وبهذا ظهر أن شبح الشئ من أقسام الكيف لكن يرد أنه لا يعد من العلم الا من حيث حضوره عند العقل كالصورة الحاضرة التى هى حقيقة الشئ بلا فرق فان أخرج قيد الحيثية المذكورة الصورة عن أقسام الموجودات أخرج الشبح أيضا والا فلا نعم على تقدير عدم الاخراج يكون مطلق الشبح كيفا بخلاف الصورة الحقيقية فانها قد تكون وقد لا تكون ثم اعلم أنه قد ذكر فى شرح المقاصد ان نسبة الحصول الى الصورة فى العقل نسبة الوجود الى الماهية فى الخارج فكما ليس للماهية تحقق فى الخارج ولعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر كذا ليس للصورة تحقق فى العقل ولعارضها المسمى بالحصول تحقق وبهذا الاعتبار يصح جعل العلم تارة نفس الصورة وتارة انتهى وحينئذ فلا اشكال فى العبارة أصلا فافهم قال فى الحاشية اشارة الى أن قيد الحيثية انما جعل المقيد من الامور الاعتبارية لو جعل جزأ بأن يجعل العلم عبارة عن المقيد والقيد وأما اذا جعل خارجا فلا بأن يكون العلم عبارة عن نفس الصورة كما أن المعلوم كذلك الا أن العلم هو الصورة اذا حصلت عند العاقل بخلاف المعلوم فانه لم يختص بذلك ولذا اعتبر اتحادهما مع ما فى الخارج انتهى أقول المعلوم وان كان عبارة عما فى الخارج لا يعد معلوما الا اذا اعتبر من حيث صورته عند العاقل غاية الامر ان الحيثية خارجة كما فى العلم فلا فرق تدبر

المتحققة فى الخارج ويقال له العلم الحضورى لان المدرك حاضر بنفسه لا بصورته عند المدرك (كما فى العلم بالنفس وصفاتها) فان النفس مدركة لها ولصفاتها بلا واسطة صورة مغايرة لصورتها الخارجية واعترض بأن الحضور يقتضى شيئين ضرورة فيمتنع علم الشئ بنفسه وأجيب بأن النفس من حيث إنها شاهدة غيرها من حيث إنها مشهودة وهذا القدر كاف (أو بصورته المنتزعة) منه المساوية له المرتسمة فى العقل أو آلته (كما فى الماديات أو) بصورته (الحاصلة) فى العقل (ابتداء) من غير افتقار الى الانتزاع (كما فى المجردات والمعدومات وهى) أى الصورة (مع كونها مغايرة للهوية) الخارجية (التى بها الاتصاف)

(قوله ويقال له العلم الحضورى) قالوا الشئ المدرك اما أن لا يكون خارجا عن المدرك كالنفس وصفاتها فيكون حقيقته المتمثلة عند المدرك نفس حقيقته الموجودة فى الخارج ولا يكون ادراكه دائما واما أن يكون خارجا وحينئذ اما أن يكون موجودا ماديا فتكون حقيقته المتمثلة صورة منتزعة من ذلك أولا بأن يكون معدوما ولا يلزم أن يكون دائما ويسمى ادراك الاول حضوريا وما عداه حصوليا (قوله واعترض بأن الحضور الخ) واعترض بوجهين آخرين أيضا أحدهما أن يكون ادراك النفس لذاتها وصفاتها دائما لدوام الحضور واللازم باطل لان كثيرا من صفاتها مما لا تطلع عليه الا بعد التأمل والنظر وأجيب بمنع مقدمات بطلان اللازم فافهم وثانيهما أن النفس اذا كانت عالمة بذاتها وصفاتها كانت عالمة بعلمها بذلك وهكذا فيتسلسل العلوم وأجيب بأنها عبارات عقلية اذ ليس هناك الا شئ واحد يتعدد بالاعتبار ومرجعه الى أن حصول الشئ وحضوره لا يزيد عليه فى الواقع كوجوده (قوله المساوية الخ) اعترض الامام بأن العلم لو كان بحصول الصورة المادية التى تسمى ماهية لزم من تصور الحرارة كون المدركة حارة وكذا فى جميع الكيفيات وهو مع ظهور فساده يستلزم اجتماع الضدين عند تصورهما (قوله مع كونها مغايرة للهوية الخ) اشارة الى الجواب عن الاعتراض

فان الهوية فاعلة للصفات الخارجية وعليها تترتب الآثار بخلاف الصورة ومعنى مساواتها لها انها بحيث اذا وجدت فى الخارج كانت اياها (ليس حصولها فى الذهن كحصول العرض فى المحل فلا يوجب) حصولها فيه مع مساواتها للخارجية (اتصاف المدرك بالمدرك) لأن لزوم الاتصاف انما هو فى حصول العرض لمحله وحصول الصورة فى الذهن ليس كذلك بل هو عبارة عن حضورها وظهورها عنده (فالكريم يتصور البخل ولا يتصف به ويتصف بالكرم ولا يتصوره) فان قيل اذا لم يكن حصولها فيه حصولا اتصافيا واتصاف الذهن بالعلم ضرورى فكيف يكون العلم عبارة عنها قلنا الصورة قد تؤخذ من حيث

المذكور آنفا بأن الحار ما قام به هوية الحرارة التى هى جزئية متسلسلة بالعوارض فاعلة للآثار الخارجية لا صورتها ومهيتها الكلية التى هى مجردة عن ترتب الآثار (قوله ومعنى مساواتها الخ) أى ما ذكر من المغايرة لا ينافى مساواتها للهوية فانها بمعنى أنها بحيث لو وجدت الخ (قوله انما هو فى حصول العرض الخ) هذا جواب آخر عن اعتراض الامام وحاصله أن حصول الشئ للشئ يقال لمعان متعددة كحصول المال لصاحبه والسواد للجسم والسرعة للحركة والصورة للمادة وكل منهما للجسم والحاضر لما يحضر عنده وبالعكوس ولزوم الاتصاف انما هو فى حصول العرض لمحله دون البواقى وليس الحصول الادراكى كذلك فلا يستلزم الاتصاف ثم لما ظهر أن الحصول الادراكى لا يستلزم الحصول الاتصافى علم أنه لا استلزام فى عكسه أيضا حيث لا يستلزم الاتصافى الادراكى أيضا كما أشار اليه بقوله ويتصف بالكرم ولا يتصوره فاندفع أيضا ما ذكره الامام من أن الادراك اذ كان نفس الحصول فالمدرك هو الذى له حصول الشئ فكان الجسم الحار مدركا للحرارة وأقول يندفع به أيضا ما سبق من لزوم دوام علم النفس بصفاتها فتدبر (قوله قلنا الصورة قد تؤخذ الخ) هذا السؤال والجواب مذكوران فى شرح المقاصد بعد ذكر الاعتراض

الحصول فى النفس فتكون عرضا قائما بها حاصلا لها حصولا متأصلا اتصافيا فيكون موجودا عينيا كسائر صفاتها وفيه مامر وقد تؤخذ من حيث ذاتها مع

والجواب المشهورين من الامام وحاصل ذلك الاعتراض هو أن الصورة العلمية عرض قائم بالنفس حاصل فيها حصول الاتصافى وجعلوها نفس ماهية المعلوم والمطابقة للموجود العينى الذى ربما يكون من الجواهر فيلزم كونها عرضا وجوهرا وأيضا جعلوها كلية مع أن القائم بالنفس جزئى ضرورة فيلزم كونها كلية وجزئية وحاصل جوابه هو أن الممتنع كون الشئ الواحد من وجه واحد جوهرا وعرضا وكليا وجزئيا وأما عند اختلاف الوجوه فلا وكون تلك الصورة عرضا انما هو من جهة قيامها بالموضوع الذى هو النفس وكونها جوهرا من حيث انها ماهية اذا وجدت فى الخارج كانت لا فى البواقى وكذا كونها جزئية من حيث قيامها بالنفس الجزئية وكونها كلية من حيث مطابقتها للافراد بمعنى أن الحاصل فى العقل من كل منها عند التجريد عن العوارض يكون تلك الصورة بعينها فلا تناقض انتهى أقول هذا غاية ما ذكروه فى تحقيق مسئلة العلم وبعد لا يخلو عن الاشكال وذلك أنهم ان أرادوا بالوجوه المختلفة ههنا الوجوه الاعتبارية يلزم أن يكون الجوهر والعرض من الامور الاعتبارية مع أنها من الامور الحقيقية وان أرادوا بها الوجوه الحقيقية كأن أرادوا أن تلك الصورة فى وجودها الذهنى عرض وفى وجودها الخارجى جوهر ورد أنهما حينئذ متغايران بالحقيقة لا بالاعتبار فيمتنع القول باتحادهما فلا يتم أن العلم نفس المعلوم وأيضا لو كان الجوهر عبارة عن ماهية لو وجدت فى الخارج كانت لا فى موضوع لصدق على المعدوم الذى لو وجد لاستغنى عن الموضوع والعرض هو الموجود المفتقر اليه فحينئذ لا يتم القول بان الصورة العلمية القائمة بالنفس جوهر كما لا يخفى على المحقق ان متابعة اعلم لله لوم دى المساواة السابقة التى لا تنافى المغايرة بالحقيقة فتدبره فانه من المزالق لكن لما حصل يندفع به جميع الشبهات التى تورد فى هذا المقام فاطلبه فى رسالتنا المعمولة فى الحكمة الجديدة (قوله وفيه مامر الخ) كتب فى الحاشية من أنه حينئذ يكون من الاعتبارات وان المأخوذ من حيث الحصول كذلك انتهى وقد سبق هناك ماما ينبغى مراجعته

قطع النظر عن الحصول فتكون صورة للموجود العينى الذى ربما يكون من الجواهر فلا يتصف بها النفس (ومن أنكر الوجود العقلى جعل الادراك مجرد اضافة) بين العالم والمعلوم بها يكون العالم عالما والمعلوم معلوما وعليه فالتعريف المذكور على ظاهره وهذه الاضافة لابد منها فى كون شئ عالما بآخر ولم يثبت غيرها عما يعول عليه فلذلك اقتصر عليها جمهور المتكلمين (أو) جعله (صفة ذات اضافة) والاعتراض فى علم الشئ بنفسه بأن التعلق لا يتصور الا بين شيئين مدفوع بأن التغاير الاعتبارى كاف كما مر (فأشكل عليه العلم بالمعدومات) فانه لا تحقق لها فى الخارج فاذا لم يتحقق فى الذهن أيضا لم تتصور الاضافة بينها وبين العالم بها (فلزم القول بالصورة فى) العلم بـ(المعدوم) حتى لا يرد ذلك (بل فى الكل) فانه اذا علم أنه غير الاضافة فى فرد علم أنه كذلك مطلقا لما أنه أى الادراك فى الكل معنى واحد وحدة نوعية فلا يجوز اختلاف أفراده لكن الاشكال مندفع بأن الاضافة انما تتوقف على الامتياز الذى لا يتوقف على وجود المتمايزين كما أشرنا اليه فى باب الامور العامة ولما كان الاشكال بالمعدومات

(قوله ولما كان الاشكال الخ) يعنى ان الاشكال انما يلزم لو كانت الاضافة مجردة عن الصورة التى بها يحصل الامتياز الذى يتوقف عليه الاضافة لكن القائلين بأن العلم عين الاضافة لم يكونوا نافين للصورة وانما ينفون كونها عين المعلوم وكون العلم عبارة عنها دون الاضافة التى بها الاتصاف دون الصورة كما لا يخفى اه منه

(قوله فتكون صورة للموجود العينى الخ) قال فى شرح المقاصد وهى بهذا الاعتبار مفهوم لا تحقق له الا فى الذهن واطلاق المعلوم عليها تجوز لان المعلوم ما له صورة فى العقل لا نفس الصورة انتهى أقول هذا ما عليه الجمهور من أن المعلوم فى الموجودات هو الامر العينى وأما من يقول ان المعلوم مطلقا سواء فى الوجود والمعدوم هو الصورة الذهنية من حيث ذاتها كما يأتى فاطلاق المعلوم عنده على الموجود العينى تجوز عكس ما عليه الجمهور فافهم (قوله لم تتصور الاضافة بينها وبين العالم الخ) وما يقال من كون [illegible] على [illegible] الاسطوانة أو بغيرها من الاجرام الثابتة عنا

وارداء على القول بالصورة أيضا لان الصورة انما تكون لذى الصورة أشار الى دفعه بقوله (ومعناها) أى الصورة للمعدوم (ان للمعدوم وجودا غير متأصل) بحيث لو أمكن تحققه فى الخارج وتحقق ذلك المعدوم لكان اياه (وهى) أى الوجود الغير المتأصل له والتأنيث باعتبار الصورة (من حيث قيامها بالذهن) وحصولها فيه (علم) وصورة يتصف بها الذهن (ومن حيث ذاتها) وماهيتها العقلية مع قطع النظر عن قيامها بالذهن (معلوم) وذو صورة (بخلاف الموجود فان العلم ما فى الذهن والمعلوم ما فى الخارج) وقيل العلم والمعلوم فى الكل الصورة الذهنية فباعتبار قيامها بالعاقلة علم وباعتبارها فى نفسها معلوم (وأنواع الادراك) أربعة أحدها (احساس) وهو ادراك للشئ الموجود فى الخارج الحاصل عند المدرك على هيئة مخصوصة به من الاين والوضع وغير ذلك (و) ثانيها (تخيل) وهو ادراكه مع الهيئة المذكورة لكن بلا شرط حضوره (و) ثالثها (توهم) وهو ادراك

فضرورى البطلان فى الممتنعات على ما قالوا (قوله وتحقق ذلك المعدوم الخ) قال بعضهم وفى بعض المواضع من كلام ابن سينا اعتراف بأن العلم بالممتنعات ليس بحصول الصورة لان المستحيل لا يحصل له صورة فى العقل فلا يمكن أن يتصور شئ هو اجتماع النقيضين مثلا بل تصوره انما يكون على سبيل التشبيه بأن يعقل بين السواد والحلاوة أمر هو الاجتماع ثم يقال هذا الامر لا يكون السواد والبياض (قوله والتأنيث باعتبار الصورة الخ) أى باعتبار ما مر أن حصول الصورة فى العقل هو نفس الصورة ليس لكل منهما تحقق على حدة أو باعتبار الخبر (قوله وقيل العلم والمعلوم) لا يخفى ان القول باتحاد العلم والمعلوم أشد ملاءمة بهذا مما عليه الجمهور فتدبر (قوله بلا شرط حضوره الخ) فيكون أعم من الاحساس اذ هو ادراك المادى مع الهيئة المذكورة سواء فى حالة

لمعان غير محسوسة مخصوصة بالشئ الجزئى الموجود فى المادة (و) رابعها (تعقل) وهو ادراك الشئ من حيث هو هو فالاحساس مشروط بثلاثة أشياء حضور المادة واكتناف الهيئة وكون المدرك جزئيا والتخيل مجرد عن الشرط الاول والتوهم عن الاولين والتعقل عن الجميع بمعنى أن تكون الصورة مجردة عن العوارض المادية الخارجية وان لم يكن لها بد عن الاكتناف بالعوارض الذهنية (وقد يقال العلم لمطلق الادراك) الشامل للاربعة كما ذهب اليه الشيخ الاشعرى حيث قال الاحساس بالشئ علم به فالابصار علم بالمبصرات وهكذا لكن اطلاقه على الاحساس مخالف للعرف واللغة (و) قد يقال (للثلاثة الاخيرة)

حضوره أو غيبته (قوله غير محسوسة الخ) كالاضافات والكيفيات الغير المحسوسة (قوله من حيث هو هو الخ) قال فى شرح المقاصد أى لامن حيث شئ آخر سواء أخذ وحده مطلقا أو مع غيره من الهيئات الحاصلة من حصوله فى الذهن فقيد الحيثية للتقييد بتجرده عن العوارض الخارجية فقوله آخر أى آخر خارجى فتدبره (قوله بالعوارض الذهنية الخ) مثل تشخصها من حيث حلولها فى النفس الجزئية وعرضيتها من حيث قيامها بها ومقارنتها للصفات النفسية وفى كون هذه من العوارض الذهنية كلام سبق فى مبحث الماهية (قوله فالابصار علم بالمبصرات الخ) ونقل عن الجمهور ما حاصله أن الشيخ الاشعرى ان أراد أن حقيقة ادراك الشئ بالحس هى حقيقة ادراك المسمى بالعلم بحيث لاتفاوت الا فى طريق الحصول كما فى العلم بالشئ بطريق الاستدلال والالهام والحدس فممنوع لانا نجد فرقا بينما بين العلم بهذا اللون وابصاره والعلم بهذه الرائحة وشمها وهكذا وان أراد أن العلم يطلق على نوع الادراك بالحس فهو بحث لفظى راجع الى التسمية انتهى وأقول الظاهر من عبارة المصنف فى هذا المتن هو أن المراد هو الثانى (قوله لكن اطلاقه على الاحساس الخ) هذا انما يضر القول باطلاق العلم على الادراك الحسى لو اريد به الاطلاق بحسب العرف أو اللغة أما لو أريد به الاطلاق باصطلاح الشيخ فلا فتفطن (قوله مخالف الخ) فانه فى العرف واللغة اسم لغير الاحساس من الادراكات كما فى شرح المقاصد

أى التخيل والتوهم والتعقل كما عليه الجمهور (و) قد يقال (للاخير) أى التعقل خاصة (والتصديق) مطلقا فيعم اليقين وغيره والتصديق (الجازم المطابق) للواقع (الثابت) الغير الزائل بتشكيك المشكك (فيسمى الخالى عن الجزم ظنا وعن المطابقة جهلا مركبا وعن الثبات اعتقادا) وقد يراد بالظن ماليس بيقين فيعم الظن الصرف والجهل المركب واعتقاد المقلد وبالجملة ينحصر التصديق فى العلم والجهل المركب والاعتقاد والظن لان غير الجازم لابد أن يكون راجحا لانه أقل مراتب الحكم أعنى اذعان الوقوع أواللاوقوع (وأما) ماذكره جمع من أن غير الجازم ان كان راجحا فظن أو مساويا فشك أو مرجوحا فوهم فلم يرض به المصنف لان (الشك) عنده عبارة عن نفس التردد (والوهم) ملاحظة للطرف المرجوح (ف) كلاهما (تصور) بلاحكم فان قيل المراد بالشك الحكم بتساوى الطرفين عند العقل قلنا هذا تصديق يكون أحد الاقسام

(قوله الغير الزائل الخ) اعترض على اعتبار الثبات فى اليقين بأنه لو أريد به عدم الزوال فربما يكون اعتقاد المقلد كذلك وان أريد به امتناع الزوال فاليقين الحاصل من النظر قد يذهل عن بعض مباديه فيشك فيه بل ربما يحكم بخلافه وأجيب بأنه لو أريد بالذهول مجرد حصول المبادى بالفعل فى العقل فامكان طريان الشك حينئذ ممنوع وان أريد به الزوال الى حيث يفتقر الى تحصيل واكتساب فلا يتعين حينئذ بذلك الحكم النظرى ونحن انما نحكم بامتناع الشك فى اليقين مادام يقينا (قوله اعتقادا) لانه لا يعتبر فى الاعتقاد المطابقة فينقسم الى الصحيح والفاسد فيكون أعم من الجهل المركب لانه مشروط بعدم المطابقة فهو فاسد فقط (قوله والجهل المركب والاعتقاد الخ) أى الاعتقاد بالمعنى المذكور فى المتن أعنى الصحيح كما قيد به فى شرح المقاصد لا بالمعنى الاعم من الجهل المركب والا لزم جعل الاعم من الشئ قسيماله (قوله لان غير الجازم الخ) أى من التصديق كما ظهر (قوله فان قيل المراد بالشك الخ) وكذا يقال المراد بالوهم الحكم بمرجوحية الطرف المرجوح (قوله قلنا هذا تصديق الخ)

الاربعة بمنزلة قولك أنا شاك في هذا (والذهول عن الصورة الادراكية ان انتهى الى زوالها فنسيان والا فسهو) وقد لا يفرق بين السهو والنسيان (والجهل قسمان بسيط ومركب و (البسيط) عدم العلم عما من شأنه أن يكون عالما فهو (عدم ملكة للعلم والمركب مضاد له) لانهما معنيان وجوديان يستحيل اجتماعهما في محل واحد (وقيل مماثل له) وامتناع اجتماعهما انما هو للمماثلة لا للتضاد (اذ لا اختلاف) بينهما (الا بعارض) هو (الطباق) فان العلم مطابق لمتعلقه والجهل غير مطابق له والطباق واللا طباق نسبتان والنسبة خارجة عن المنتسبين عارضة لكونهما متأخرة عن طرفيها والجواب أن الطباق واللا طباق أخص صفاتهما فيلزم من الاختلاف فيهما الاختلاف في الذات ثم العلم اما قديم لا يسبقه العدم وهو علم الله تعالى أو حادث يسبقه وهو علم المخلوق (والعلم الحادث قد يكون بالقوة) المحضة (وهو الاستعداد) للعلم بالفعل وحصول الاستعداد للعلم الضروري يكون بالحواس كما يستفاد من حس اللمس أن هذه النار حارة فتستعد النفس للعلم بأن كل نار حارة والعلم النظري يكون بحصول الضروريات (وقد يكون بالفعل اما اجمالا بأن يلاحظ أمر بسيط هو مبدأ للتفاصيل) أي تفاصيل الاجزاء كمن علم مسئلة فيسئل عنها فانه يحضر الجواب أعني المسئلة في ذهنه

ولعل من عدهما من التصديق انما أراد بهما هذا الذي ذكر فيكون النزاع لفظيا (قوله بمنزلة قولك أنا شاك الخ) وقولك أنا متوهم الخ (قوله وقد لا يفرق الخ) وعلى التقديرين يكون نسبتهما الى العلم نسبة الموت الى الحياة بمعنى انهما عدم ملكة للعلم لكن مع خصوصية قيد الطريان كما مر (قوله عما من شأنه أن يكون الخ) فيكون الجهل البسيط أعم من السهو والنسيان فافهم (قوله والجواب الخ) الظاهر أنه معارضة ويمكن تنزيله على المنع أيضا أي لا نسلم أن الاختلاف بالعرض لا يوجب الاختلاف بالذات انما يكون كذلك لو لم يكن لازما من أخص الصفات

دفعة من غير تفصيل (أو تفصيلا بأن) ينظر الى أجزاء المعلوم و(يلاحظ التفاصيل) واحدا بعد واحد وشبه ذلك بمن يرى نعما كثيرة تارة دفعة فانه يرى في هذه الحالة جميعها ضرورة وتارة بأن يحدق البصر نحو واحد واحد ويميزه ويفصل الأجزاء بعضها عن بعض فالرؤية الأولى اجمالية والثانية تفصيلية والفرق بينهما معلوم بالوجدان فنفس حال البصيرة بالنسبة الى مدركاتها على حال البصر بالنسبة الى مدركاته في ثبوت الحالتين فيهما أيضا (ويجوز) بالاتفاق (انقلاب) العلم (النظري ضروريا) فعندنا بأن يخلق الله تعالى في العبد علما ضروريا متعلقا بما يتعلق به علمه النظري والمعتزلة اعتمدوا في الجواز على تجانس العلوم ومنعوا الوقوع فيما يكون مكافابه كالعلم بالله وصفاته لئلا يلزم التكليف بغير المقدور وانه قبيح يمتنع وقوعه من الله تعالى والجواز بالنظر الى كونه علما وانما امتنع وقوعه

(قوله والفرق بينهما معلوم الخ) واعترض بأن الحاصل في العلم الاجمالي اما أن يكون صورة واحدة فيلزم أن يكون للحقائق المختلفة صورة واحدة مطابقة لكل منها مساوية لها ونفس ماهيتها وهو باطل واما أن يكون صورا متعددة لتلك المختلفات فيكون العلم التفصيلي بها حاصلا فلا فرق وغاية التفرقة على ما هو ظاهر عبارتهم هي ان حصول الصور ان كان دفعة واحدة فعلم اجمالي وان كان على ترتيب زماني بأن يحصل واحد بعد واحد فتفصيلي لكن حينئذ لا يكون العلم الاجمالي مرتبة متوسطة بين القوة المحضة والفعل المحض مع أنه خلاف ما زعموه من توسطه بينهما ويمكن الجواب بأن الحاصل في الاجمالي صورة واحدة تطابق الكل لكن بالاجتماع من غير ملاحظة تفاصيل الاجزاء وفي التفصيلي صور متعددة يطابق كل منها واحدا من الأجزاء على الانفراد والتفصيل كذا قالوا (قوله على تجانس العلوم الخ) ان قيل التحقيق هو أن التصور والتصديق مختلفان بالذات قلنا لعله أراد بالعلم ما هو أحد أقسام التصديق أو أراد بالتصورات متماثلة وكذا التصديقات أو نقول هذا البعض من الذين يرون أن حقيقة العلم مطلقا هي الصفة الموجبة للتمييز (قوله والجواز بالنظر الخ)

لعارض التكليف به (وفى عكسه) أى انقلاب الضرورى نظريا (خلاف) جوزه البعض لتجانس العلوم فيصح على كل ما يصح على الآخر وردّ عليه بجواز أن يكون التنوع أو التشخص مانعا عن ذلك ومنعه آخرون لانه يفضى الى جواز الخلو عن الضرورى المؤدى الى جواز خلو العاقل الناظر فى العلوم عن العلم باستحالة اجتماع الضدين وأن الكل أعظم من الجزء وغير ذلك من الضروريات التى تلزم العاقل وانه محال بالوجدان وفيه أن الخلو عن الضرورى انما يمتنع مادام ضروريا وبعد الانقلاب لا يبقى هذا الوصف وهنا قول آخر أنه لا يجوز فى ضرورى هو شرط لكمال العقل لان كماله شرط للنظر والنظر شرط للنظرى لتوقفه عليه (كما)

(قوله لتوقفه عليه الخ) وفيه أن المتوقف على النظر هو حصول النظرى لا كونه نظريا ولا استحالة فيه اهـ منه

جواب عما يقال ان اللازم مما ذكره هو نفى الجواز دون الوقوع وحاصله أنه ليس [illegible] الانقلاب فى العلم بأنه تعالى مثلا جائز وليس بواقع بل [illegible] أنه جائز [illegible] (قوله بجواز أن يكون التنوع الخ) أقول ذكر التنوع [illegible] أن مجوز الانقلاب أراد بالتجانس الاشتراك فى الجنس على ما هو مصطلح الفلاسفة وليس كذلك فانه من المتكلمين وفسره بالمماثلة والاتفاق فى الماهية على ما فى شرح المقاصد (قوله وهنا قول آخر الخ) فان قلت هذا يشعر بأن القول الاول هو الجواز مطلقا أى فى كل ضرورى سواء كان شرطا لكمال العقل أولا [illegible] لاستحالة [illegible] بدون الضرورى كما بين [illegible] قلنا [illegible] انما يمنع جواز اجتماع كل الافراد على الانقلاب بحيث لا يبقى شئ من الضروريات لا جواز الانقلاب فى [illegible] على الانفراد وهو المراد من القول الاول (قوله لان كماله شرط الخ) [illegible] أراد نقل ما ذكره المصنف فى شرح المقاصد بقوله وذهب [illegible] الى أنه لا يجوز فى ضرورى هو شرط لكمال العقل الذى به

اختلف (فى تعدد العلم) الحادث (بتعدد المعلوم) وبنى الامام الرازى هذا
الاختلاف على الخلاف فى تفسير العلم أنه اضافة فيكون التعلق بهذا غيره بذاك أو
صفة ذات اضافة فيجوز للواحد تعلقات بأمور متعددة وكثرة التعلقات الخارجة

يستأهل لاكتساب النظريات لانه لو انقلب نظريا لزم كونه شرطا لنفسه
وهو دور انتهى وأنت خبير بأنه نقل غير واف بهذا المقصود كما لايخفى على المتدبر
فى العبارتين ثم أقول ان من البين انهم لم يريدوا من انقلاب العلمين ان يصير
أحدهما بعينه هو الآخر فانه من الانقلاب المستحيل بل المراد هو أنه يتعلق
أحدهما بما يتعلق به الآخر على سبيل البدل وهذا ليس من المستحيل سواء كانا
متجانسين أو متخالفين سيما اذا كانا من شخصين فتدبر ثم اختلفوا فى أن العلم
الضرورى هل يجوز استناده الى النظرى أولا فمنعه بعضهم متمسكا بأنه لو توقف على
النظرى لزم توقفه على النظر فيكون نظريا لا ضروريا هذا خلف وجوزه بعض
آخر متمسكا بأن العلم بامتناع اجتماع الضدين ضرورى مع توقفه على التصور
فى حقيقتهما وأجيب بأن التوقف انما هو على تصورهما بوجه ما وهو لايلزم أن
يكون بالتصور والحق أن هذا نزاع لفظى يرجع الى تفسير التصديق الضرورى هل
هو الذى لا يفتقر الى النظر أصلا لا فى نفسه ولا فى أطرافه أو هو الذى لايفتقر
اليه فى نفسه فقط كذا حرره بعض المحققين (قوله الحادث الخ) بخلاف القديم
فانهم اتفقوا على أنه واحد يتعلق بمعلومات متعددة وأما الحادث فاختلفوا فيه
فذهب الشيخ ومن تبعه الى أن الواحد منه لا يجوز أن يتعلق بمعلومين [illegible]
المعنى بقولهم يتعدد العلم بتعدد المعلوم وقد يقال لو [illegible] الواحد [illegible] الواحد
لزم تعلقه بما لا نهاية له ولا يخفى ضعفه جدا وذهب بعض الاصحاب الى أنه يجوز
بل يجب واستدل عليه بأن العالم بالشئ يستلزم العلم بذلك وهكذا لا الى نهاية
فلو لم تكن كل من هذه المعلومات معلومة بعلم واحد لزم حصول علوم غير متناهية
لكل من علم شيأ واحدا ولا يخفى ضعف هذا أيضا (قوله أوصفة ذات اضافة الخ)
أورد عليه أن عدم الامتناع عند العقل بالنظر الى كون العلم صفة ذات اضافة

عن الصفة لا تجعلها متعددة متكثرة (و) الأدلة السمعية دلت على أن (محله) أى العلم الحادث (القلب) وان لم يتعين هو لذلك عقلا بل يجوز أن يخلقه الله تعالى فى أى جوهر شاء (الا أن الكلام فى القلب) والظاهر من كلام كثير من المحققين أن ليس المراد بالقلب العضو المخصوص الموجود لكل حيوان بل الروح الذى به امتاز الانسان (ولا كلام فى توسط الآلات) أى المشاعر الظاهرة والباطنة (فى) العلم بـ(الجزئيات) وسيجىء ان شاء الله تعالى فى باب الجواهر تفصيله (ومناط التكليف) الشرعى (القوة الحاصلة عند العلم) الحاصل بسبب احساس الجزئيات والتنبه للمشاركات والمباينات (ببعض المعلومات) الكلية (الضرورية) فان النفس اذا أحست بجزئيات كثيرة وارتسمت صورها فى آلاتها ولاحظت نسبة بعضها الى بعض استعدت لان يفيض عليها من المبدإ الفياض صور كلية وأحكام تصديقية فيما بينها فهذه علوم ضرورية (بحيث يتمكن بها من اكتساب النظريات) بأن يرتب الضروريات فيكتسب النظريات منها (وهى القوة المميزة بين الامور الحسنة والقبيحة) حتى لا يتوجه التكليف على فاقديها من المجانين والصبيان والبهائم *(ومنها) أى من الكيفيات النفسانية

لا يستلزم الجواز فى نفس الامر على ما هو المتنازع لجواز أن يمتنع لدليل خارجى كذا قيل (قوله الحاصل بسبب احساس الجزئيات الخ) قال فى شرح المقاصد ما حاصله ان مناط التكليف هو العقل والمراد به هنا هو العلم ببعض الضروريات الكلية اذ لو كان غير العلم لصح انفكاكهما بأن يوجد عالم لا يعقل وعاقل لا يعلم شيأ ما وليس هو العلم بالنظريات لانه مشروط بالعقل فيلزم تأخر الشئ عن نفسه ولا العلم بجميع الضروريات والا لما صدق على من يفقد بعضها لفقد شرطه من التفات أو تجربة أو تواتر أو نحو ذلك مع انه عاقل اتفاقا واعترض بمنع الملازمة فان المتغايرين قد يتلازمان وبمنع بطلان اللازم أيضا فان العاقل قد يكون بلا علم

(الارادة وهى كسائر الوجدانيات) فى أنه (يسهل معرفتها) ومعناها واضح عند العقل غير ملتبس بغيرها (ويعسر تعريفها) بكنه الحقيقة ولهذا اختلف فى تفسيرها (وتفارق الشهوة) التى هى توقان النفس نحو الأمور المستلذة (فى الوجود) فان الانسان قد يريد شرب دواء كريه ولا يشتهيه بل ينفر عنه وقد يشتهى الطعام اللذيذ ولا يريده اذا علم أن فيه هلاكه (ولشدة تعلقها) أى الارادة (بالقوة الادراكية كذ) تعلق (الشهوة بالطبيعة) فهذا أيضا يدل على تغايرهما (قيل) فى تفسير الارادة (هى اعتقاد النفع) والقائل كثير من المعتزلة لان نسبة القدرة الى طرفى الفعل على السواء فاذا حصل اعتقاد النفع فى أحد طرفيه ترجح على الآخر عند القادر وأثر فيه قدرته (أو ميل يعقب ذلك) الاعتقاد واليه ذهب بعضهم لان القادر كثيرا ما يعتقد النفع ولا يريد مالم يحدث هذا الميل (أو العلم بما هو عند العالم كمال وخير) كما هو مذهب الفلاسفة فانهم لما ذهبوا الى أنه تعالى موجب بالذات لا فاعل بالاختيار وعلموا أن فى نفى الارادة عنه تعالى شناعة والحاقا لافعاله بالجمادات حاولوا اثبات كونه موجبا فزعموا أن الارادة عبارة عما ذكر واعترض عليهم بأن الارادة لو كانت نوعا من العلم

كما فى النوم فالاقرب ان العقل قوة حاصلة عند العلم بالضروريات بها يتمكن من اكتساب النظريات وقد يقال انها قوة حاصلة عند ادراكات الجزئيات بها يتمكن من سلوك طريق اكتساب النظريات (قوله ومعناها واضح الخ) أى سهل المعرفة باللوازم لكن عسيرة بالكنه (قوله فهذا أيضا يدل على تغايرهما) أى الارادة والشهوة وقد يفرق بينهما أيضا بأن الارادة تتعلق بالارادة بأن يريد الانسان ارادته لشئ بخلاف الشهوة فانه لامعنى لاشتهاء الانسان شهوته كذا قيل (قوله مالم يحدث هذا الميل الخ) وأجيب بأن ما ذكر من الميل انما يحتاج اليه من لايقدر على تحصيل الشئ قدرة تامة اما فى القادر التام القدرة فيكفى له ذلك الاعتقاد (قوله كما هو مذهب الفلاسفة الخ) والفرق بين الكمال والخير على ما قالوا هو أن حصول

لاختصت بذوى العلم وليست كذلك لان الحركة الارادية مأخوذة فى تعريف مطلق الحيوان (والتفسير) لها (بصفة بها يرجح الفاعل أحد مقدوريه من الفعل وتركه) كما ذهب اليه أصحابنا لانها غير مشروطة باعتقاد النفع أو ميل يعقبه فان الهارب اذا عن له طريقان متساويان فى النجاة يختار أحدهما بارادته ولا يتوقف على ترجيح أحدهما النفع يعتقده فيه أو ميل يعقبه (لا يكشف) هذا التفسير أيضا (عن حقيقتها) لانا لا نسلم وجود صفة كذلك لانه ان تساوت نسبتها الى الطرفين احتيج فى التعلق بأحدهما الى مخصص لامتناع الترجيح بلا مرجح وينقل الكلام اليه فيلزم الدور والتسلسل أولا فيلزم الايجاب قلنا هى نسبتها الى الطرفين سواء لكنها لكونها تابعة للادراك يعلقها الفاعل بما

(قوله قلنا هى نسبتها الخ) وقاما انها لذاتها تقتضى التعلق بما هو راجح عند الفاعل فلا ايجاب لان الفاعل الموجب لا يختلف فعله بخلاف المختار لانه قد يكون الراجح عنده الفعل وقد يكون الترك وذلك لاختلاف الصالح بحسب اختلاف الاوقات

[illegible]

ما يناسب الشئ من حيث اقتضائه براءة لذلك الشئ من القوة الى الفعل كمال له ومن حيث كونه مؤثرا خير (قوله لان الحركة الارادية الخ) واجابوا بأن المراد بالارادة مشتركة بين [illegible] حالة ميلانية الى الفعل أو الترك وهى منتفية عن الواجب (قوله ولا يتوقف على ترجيح الخ) قال هذا التفسير كما لا يقتضى كونها من جنس الاعتقاد والميل لا يقتضى كون متعلقها مقدورا لجواز أن تكون صفة تتعلق بالمقدور وغيره ويكون من شأنها الترجيح لاحد طرفى المقدور ولهذا جاز ارادة الحياة [illegible] فيبطل ما قيل ان متعلق الارادة على هذا التفسير لا يكون الا مقدورا

هو راجح عنده (وزعم الاشعري أن ارادة الشيء نفس كراهة ضده) اذ لو كانت مثلها أو ضدها لما جاز اجتماعهما ولو كانت مخالفة لها لجاز اجتماع كل منهما مع ضد الآخر كالسواد المخالف للحلاوة يجتمع مع ضدها الذي هو الحموضة فلزم جواز اجتماع ارادة الشيء مع ارادة الضد لان ضد كراهة الضد نفس ارادة الضد وأجيب بأنا لا نسلم لزوم جواز اجتماع كل من المتخالفين مع ضد الآخر لجواز أن يكونا متلازمين ويمتنع اجتماع الملزوم مع ضد اللازم ثم لا يخفى أنه ربما يراد شيء ولا يخطر بالبال ضده فضلا عن أن يكره * (ومنها القدرة وهي صفة تؤثر وفق الارادة) فخرج ما لا يؤثر كالعلم اذ لا تأثير له وان توقف تأثير القدرة عليه وما يؤثر لا على وفق الارادة كالقوى النباتية والعنصرية (أو) هي (مبدأ الافعال المختلفة) كما قيل فان قيل القدرة الحادثة غير مؤثرة عندنا فلا تدخل في شيء من التعريفين قلنا ليس المراد التأثير بالفعل بل بالقوة بمعنى أنها صفة من شأنها التأثير والايجاد والقدرة الحادثة كذلك ولكن لم تؤثر لوقوع متعلقها بقدرة الله تعالى (والقوة أعم) من القدرة بكلا المعنيين (اذ) هي صفة (هي مبدأ التغيير في آخر من حيث

فيمتنع تعلقها بالارادة كما مر آنفا واما نسبتها الى الطرفين بمعنى ان ترجيحها لاحد الطرفين لمحض نفسها من غير حاجة الى رجحان واعتقاد نفع في ذلك الطرف فتدبر (قوله ثم لا يخفى الخ) أقول لا يجوز أن يكون مراد الاشعري [illegible] الشعور بالشيء وبضده يتحد ارادة أحدهما كراهة الآخر فافهم ثم اعلم أن [illegible] اختلفوا في الاستلزام فذهب الغزالي الى أن ارادة الشيء تستلزم كراهة ضده المشعور به اذ لو لم يكن مكروها لكان مرادا فيلزم ارادة الضدين وهو محال لان الارادتين المتعلقتين بالضدين متضادتان وأجيب بمنع المقدمتين أما الاولى فلجواز أن لا يتعلق كراهة ولا ارادة بالضد ككثير من الامور المشعور بها وأما الثانية فلجواز أن يكون كل من الضدين مرادا من وجه غير وجه الآخر (قوله ولكن لم تؤثر الخ) والمراد

هوآخر) قيد الحيثية للاشعار بأنه يكفي التغاير الاعتباري قال بعض الأفاضل لفظ القوة معناه المتعارف عند الجمهور هو أن يتمكن الحي من الافعال الشاقة ثم نقل منه الى سببه المسمى قدرة وهي صفة بها يتمكن الحي من الفعل وتركه بالارادة والى لازمه أيضا وهو كونه بحيث لا ينفعل سريعا ثم عمم فاستعمل في كون الشيء مطلقا حيوانا كان أو غيره بهذه الحيثية ثم نقل من القدرة الى لازمها بالنسبة الى الفعل المقدور وهو امكان حصوله مع عدمه وهذا المعنى مقابل الفعل بمعنى الحصول وهو المتعارف بين المنطقيين ونقل أيضا من القدرة الى ما هو كالجنس لها من الصفة المؤثرة المشتركة بينها وبين الايجاد والقوة بهذا المعنى هي مبدأ التغيير (اما مع القصد أو بدونه وكل) منهما (اما مختلفة الآثار) والافعال (أولا فالاولى) وهي الصفة المؤثرة مع القصد والشعور واختلاف الآثار (القوة الحيوانية) التي يقال لها القدرة على التفسيرين (والثانية) وهي القوة المؤثرة

في أنها هل هي تسمى قدرة بدون التأثير الفعل ولا نزاع في اللفظ والتسمية فتدبر (قوله قيد الحيثية الخ) أي بعد اعتبار قيد الآخرية المفيد لوجوب التغاير بين المؤثر والمتأثر (قوله التغاير الاعتباري الخ) مثل بالطبيب المعالج لنفسه واعترض بأن التغاير فيه حقيقي لان التأثير للنفس والتأثر للبدن فالاقرب التمثيل بالمعالج نفسه في تهذيب الاخلاق وتحصيل الملكات (قوله معناه المتعارف الخ) قال في شرح المقاصد لفظ القوة يقال لصفة يتمكن الحيوان بها من مزاولة أفعال شاقة وبقابلها الضعف الذي فتدبر (قوله [illegible] المسمى قدرة) واذا بالنظر الى ما في شرح المقاصد [illegible] (قوله والى لازمه الخ) أي لازم الحي العارف [illegible] بالنسبة الى [illegible] بالنسبة الى الفاعل [illegible] تمكنه من تحصيل الشيء [illegible] (قوله [illegible] المؤثرة الخ) أي أعم من أن يكون تأثيرها بالارادة [illegible] على [illegible] في لازم ذلك [illegible]
[illegible] الاول [illegible]

مع القصد والشعور لكن على نهج واحد هي القوة (الفلكية) المسماة بالقدرة على التفسير الاول (والثالثة) وهي مبدأ الآثار المختلفة لا على سبيل القصد والشعور القوة (النباتية) المسماة بالقدرة على التفسير الثاني (والرابعة) التي هي مبدأ الآثار على نهج واحد بدون القصد والشعور هي القوة (العنصرية) التي ليست قدرة على شئ من التفسيرين (ثم القدرة الحادثة) انما توجد (مع الفعل لا قبله) اذ لو كانت قبله لانعدمت (لامتناع بقاء الأعراض) فيلزم وجود المقدور بدون القدرة والمعلول بدون العلة وهو محال ولا يرد النقض بالقدرة القديمة لانها ليست من قبيل الاعراض (ورد) بعد تسليم امتناع بقاء الاعراض (بأنها يجوز أن (تستمر بتجدد الامثال) الى حال الفعل (كالعلم وغيره مما هو قبل الفعل) وفيه أن وجود المقدور حينئذ ان كان بالقدرة الزائلة يعود المحذور وأو الحاصلة فهو المطلوب (قالوا) أى المعتزلة (لو لم يكن القدرة) الا مع الفعل لم تتعلق (الا حال) وجود (الفعل) ولو لم تتعلق الا حال وجوده ومعنى تعلق القدرة به ايجاده (لزم ايجاد

المتعارف مامر آنفا من شرح المقاصد ثم عممت بنقلها الى القدرة المذ كورة ثم عممت بنقلها من القدرة الى هذا المعنى اعنى مبدأ التغيير فتأمل (قوله على التفسير الثاني الخ) فظهر أن بين التفسيرين عموما من وجه (قوله والمعلول بدون العلة الخ) هذا كلام الرازي على من يقول بتأثير القدرة الحادثة ثم [illegible] مرادهم بكون القدرة مع الفعل لا قبله هو أن الفعل لابد أن يتعلق بالقدرة [illegible] ضرورة فلا يصح كون القدرة مقدمة عليه بحيث يكون الفعل حين [illegible] وحين عدمه مقدورا فانه ظاهر الفساد يدل على ذلك ما تمسكوا به [illegible] من أن الفعل حال عدمه ممتنع كما سبق ولا شئ من الممتنع بمقدور [illegible] فالاستدلال المذكور بقولهم لامتناع بقاء الاعراض زمانين والرد [illegible] الاستمرار بتجدد الامثال لا يلائم هذا التحرير بل الرد لا يمس القائل بما ذكر [illegible] بما ذكره احتجاج المعتزلة الآتي نقضا عليهم بلزوم ايجاد الموجود فانه [illegible] كون الفعل حين

الموجود) وتحصيل الحاصل (و) لزم أيضا (امتناع التكليف) لان التكليف به انما يكون قبل حصوله ضرورة أنه لامعنى لطلب حصول الحاصل واذا كان الفعل قبل الوقوع غير مقدور كان جميع التكاليف الواقعة تكليفا بما لا يطاق وهو باطل بالاتفاق (ورد) الاول بأنه مبنى على تأثير القدرة الحادثة وهو ممنوع ولئن سلم ف(بما سبق) ذكره فى الباب الثانى من أن ايجاد الموجود بالوجود الذى هو أثر ذلك الايجاد غير مستحيل وانما الممتنع ايجاد الموجود بوجود سابق (و) الثانى (بأنه يكفى فى التكليف) عند من يقول بكون القدرة مع الفعل (كون الفعل مما يتعلق به القدرة فى الجملة) ولا يلزم أن يكون مقدورا حال التكليف (كايمان الكافر بخلاف خلق الجسم) ونحوه مما لا يتعلق به قدرة العبد أصلا (فعلى الاول) أى القول بوجود القدرة مع الفعل لا قبله (الممنوع) الذى منع من فعل يصح صدوره عنه فى الجملة (لا يكون قادرا) اذ لا فعل حينئذ فلا قدرة عليه

وجوده مقدورا وبلزوم امتناع التكليف فانه ناظر الى كونه حين العدم غير مقدور وحينئذ فالجواب المناسب هو ما ذكره فى شرح المقاصد بعد النقض بالقدرة القديمة من أنه ان ارادوا امتناع الفعل حين العدم امتناعه مع وصف كونه معدوما فسلم لكنه لا ينافى المقدورية وامكان الحصول من القادر وان أرادوا امتناعه فى زمان عدمه فغير مسلم بل هو ممكن اللهم الا أن يحرر المدعى بما يلائمهما كما حرره الشارح « مد ظله » (قوله ولا يلزم أن يكون مقدورا حال الخ) هذا اذا اشترط أن يكون المكلف به مقدورا بالفعل وأما اذا كانت مقدوريته بالقوة كافية للتكليف به فلا نسلم أنه ليس مقدورا حال التكليف غايته أنه بالقوة لا بالفعل فظهر أن مرادهم من نفى القدرة قبل الفعل نفى تعلقها به بالفعل لا بالقوة وبما قررناه ظهر لك حال الجواب المناسب أيضا فتفطن فان تحرير المقام مما تفردنا به (قوله اذ لا فعل حينئذ فلا قدرة عليه الخ) الظاهر الملائم لما حررناه هو أن مقصودهم من ذلك هو أن الممنوع

(كالزمن) الذى هو عاجز عن الفعل وعلى القول الثانى الممنوع ليس كالزمن بل هو قادر والمنع لا ينافى القدرة وانما ينافى المقدور وذلك للفرق الظاهر بين الصحيح الممنوع من الفعل والزمن الذى أصابته آفة القدرة قلنا لا فرق الا بجريان عادة الله تعالى بخلق القدرة فى الممنوع المقيد حال ارتفاع القيد لان ارتفاعه معتاد وعدمه فى الزمن فان ارتفاع زمانته غير معتاد (وكذا) على الاول (القدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين) لانها مع الفعل ولا شك أن ما نجده عند صدور أحد المقدورين مغاير لما نجده عند صدور الآخر (والحق أن) القدرة بمعنى (القوة التى هى مبدأ الافعال المختلفة) وهى التى بحيث اذا انضمت اليها ارادة أحد

من الفعل ليس قادرا بالفعل اذ لافعل حينئذ حتى يتعلق قدرته به وأما القدرة بمعنى مبدأ التغيير فلم ينكروا وجودها فى الممنوع غايته أنها لا تتعلق الا عند الفعل فلا نزاع معنى مع المعتزلة (قوله وانما ينافى المقدور الخ) هذه عبارة المصنف فى شرح المقاصد نقلا عن المعتزلة والمعنى أن المنع من الفعل لا ينافى وجود صفة القدرة فى الممنوع وانما ينافى مقدورية المقدور أى تعلق القدرة به والا فليس له معنى محصل وتصح حديث عدم النزاع (قوله للفرق الظاهر الخ) واستدل عليه أيضا بأن المقيد الممنوع لم يلحقه تغير فى ذاته وصفته فقدرته موجودة عند القيد اذ هى من صفات نفسه بخلاف العاجز وأجيب بمنع عدم التغير فى الصفة (قوله الا بجريان عادته الخ) هذا الجواب وجواب الاستدلال الذى مر آنفا يدلان بظاهرهما على أن النزاع بين الفريقين معنوى فتدبر (قوله مغاير لما نجده عند الخ) ضرورة أن الشرائط المخصصة لهذا غير المخصصة لذلك كما يصرح به قريبا (قوله والحق الخ) هذا توفيق بين الفريقين أخذه من كلام الامام حاصله أن القدرة بمعنى نفس القوة التى هى مبدأ التغيير دائمة مع الفعل وقبله وبعده سواء كان بقاؤها بنفسها أو بتجدد الامثال وأما بمعنى القوة المأخوذة مع جميع شرائط تأثيرها أو تسببها العادى التى من جملتها تعلقها بالمقدور

الضدين حصل ذلك الضد (تأثيرا) عند المعتزلة (أو تسببا عاديا) عند الاشاعرة (توجد مع الفعل وقبله وبعده و) بمعنى القوة التى تكون (مع جميع شرائط التأثير) أو التسبب العادى (لا تكون الا معه) ويمتنع تعلقها بمقدورين فان الشرائط لهذا غيرها لذاك هذا وكأن ذلك مبنى على منع امتناع بقاء الاعراض فافهم * (والعجز) المقابل للقدرة (قيل هو) وجودى (ضد القدرة) للقطع بأن فى الزمن معنى لا يوجد فى الممنوع من الفعل مع اشتراكهما فى عدم التمكن من الفعل فان كل عاقل يجد من نفسه تفرقة بين كونه زمنا وكونه ممنوعا من القيام مع سلامته وما هى الا أن فى الزمن صفة وجودية هى العجز وليست فى الممنوع (فلا يتعلق الا بالموجود) لان تعلق الموجود بالمعدوم خيال محض فالزمن عاجز عن القعود الموجود لا عن القيام المعدوم ورد بأنه بعد تسليم كونه وجوديا مكابرة فلا امتناع فى تعلقه بالمعدوم كالعلم والارادة ولهذا أطبق العقلاء على أن عجز المتحدين انما هو عن الاتيان بالمثل المعدوم (وقيل) هو (عدم ملكة) للقدرة (للقطع بأن عجز المتحدين) بمعارضة القرآن (انما هو عن الاتيان بالمثل) المعدوم لا عن السكوت وعدم الاتيان بالمثل لان العقل يحكم بأن المعارضة انما هى

بالفعل فهى مع الفعل ليس الا (قوله وكأن ذلك مبنى على منع الخ) يعنى أن ما ذكر من أن نفس القوة المذكورة توجد مع الفعل أو قبله وبعده انما يتم على القول بجواز بقاء الاعراض والا فهى عرض لا يبقى زمانين على قاعدتهم هذا وأنت مما حررناه لك سابقا فهمت أن مدعاهم ليست مبنية على امتناع بقاء الاعراض بل بقاؤها بالتجدد يكفى فيما هم بصدده ولعل الامر بالفهم للاشارة الى ما ذكرنا فتدبره فانه دقيق (قوله فالزمن عاجز الخ) أى عن أن يدفع القعود عن نفسه لا عن أن يأتى بالقيام المعدوم (قوله بعد تسليم كونه وجوديا الخ) فان كونه وجوديا ممنوع لجواز أن يكون عدم ملكة كما يأتى (قوله لا عن السكوت الخ) أى لا عن دفع السكوت فانهم قادرون

بالامثال لا باعدامها وحديث التفرقة بين الزمن والممنوع معكوس بأن فى الممنوع صفة وجودية هى القدرة دون الزمن (وجعله) أى لفظ العجز (مشتركا بين المعنيين) حتى يكون الزمن عاجزا عن القعود بالمعنى الاول دون الثانى وعن القيام بالمعنى الثانى دون الاول (خلاف اللغة) لم يجئ نقله مشتركا فالكلام فى المتعارف الشائع الاستعمال (والقدرة تضاد الخلق) وهو ملكة يصدر عن النفس بسببها أفعال بسهولة من غير تقدم فكر وروية فغير الراسخ من صفات النفس لا يكون خلقا كغضب الحليم وكذا الراسخ الذى هو مبدأ أفعال الجوارح بسهولة ولما كانت القدرة يصدر منها الفعل لا بسهولة واستغناء عن روية وكانت نسبتها الى الفعل والترك على السواء حكم بأنها تضاد الخلق (لما أن أفعاله) كما هو صادرة بسهولة (بلا) تقدم فكر و (روية) ولا يكون صالحا لأن يقع به الطرفان فعنى تضادهما

على مطلق النطق وانما عجزهم عن النطق المخصوص الذى هو مثل القرآن وهو معدوم بل ممتنع فالسكوت عن المثل وترك الاتيان به موجود ومقدور لهم (قوله وحديث التفرقة الخ) يعنى سلمنا أن بين المعارض والممنوع تفرقة لكنها ليست تفرقة موجبة لكون العجز ضد القدرة بل هى تفرقة بعكس ما ذكرتم موجبة لكونه عدم ملكة القدرة (قوله بين المعنيين الخ) اى بين الصفة التى تستعقب الفعل لا عن قدرة ويكون وجوديا وبين عدم القدرة فيكون عدميا (قوله لم يجئ نقله مشتركا الخ) أى لا بحسب اللغة ولا بحسب العرف كما فى شرح المقاصد ان قيل نقل الاختلاف فى معناه يقتضى اشتراكه لان كلا من المخالفين يدعى اطلاقه على ما ادعاه (قلت) ذلك انما يتم لو لم يذكر كل منهما اطلاقه على المعنى الذى يقول به الآخر وليس كذلك فان الحاصل هو أنهما متفقان على أن لفظ العجز ليس مشتركا بل له معنى واحد لكنهما مختلفان فى أن ذلك المعنى الواحد هو وجودى أو عدمى فيكون قوله وجعله مشتركا الخ جوابا عما يقال لم لا يجوز أن يكون الخلاف بينهما راجعا الى اللفظ فانه وان سلم أن القول بأنه عدم ملكة

تضاد أحكامهما (وهل) هى (تضاد النوم فيه تردد) لاخلاف فى جواز بعض الافعال من النائم وامتناع البعض واختلفوا فيما يصدر عنه فذهب المعتزلة وبعض أصحابنا الى أنه مقدور له والنوم لا يضاد القدرة وقال الاستاذ أبو اسحق بالتضاد وتوقف القاضى أبو بكر وكثير من أصحابنا * (ومنها) أى من الكيفيات النفسانية (اللذة والألم) وتصورهما بديهى كسائر الوجدانيات (وقد يفهم من تفسيرهما) قصد الى تعيين المسمى (بادراك الملائم والمنافر من حيث هما كذلك) أى ملائم ومنافر لان الشئ قد يكون ملائما من وجه دون وجه واللذة ادراكه من حيث انه ملائم والألم ادراكه من حيث انه منافر (أنهما نوعان من الادراك) اعتبر فيهما الاضافة الى الملائم والمنافر (على احتمال أن يراد) من الادراك (الاصابة والوجدان) والوصول الى ذات المدرك لا الى مجرد صورته لان تخيل اللذيذ غير اللذة واللذة لا تتم بحصول ما يساوى اللذيذ بل بحصول ذاته (وبعضهم على أن اللذة خروج عن

(قوله لا الى مجرد صورته الخ) كما فى الادراك المذكور سابقا المعدود فى أقسام الكيفيات اه منه

لا يلزمه القول بأن هناك أمرا وجوديا لكن القول بأنه وجودى يلزمه القول بأن ذلك الوجودى ليس بقدرة فان كلا من المضادين كما يصدق عليه أنه أمر وجودى يصدق عليه أنه ليس هو المضاد الآخر فلا يطلق لفظ العجز عند القائل بأنه وجودى تارة على ذلك الوجودى وتارة على لازمه أعنى عدم القدرة كما يقال ذلك فى لفظ المرض على ما يأتى وحاصل الجواب ان الاطلاق على المعنيين لم ينقل حتى يجعل النزاع لفظيا فتدبر جدا (قوله تضاد أحكامهما الخ) يعنى يمتنع اجتماعهما على فعل من جهة واحدة لان الشئ قد يكون ملائما الخ فادراكه من جهة الملاءمة لا يكون لذة كالصفراوى لا يلتذ بالحلو وبقيد الحيثية يندفع ما يقال ان المريض قد يلتذ بالحلاوة مع أنها لا تلائمه بل تضره وينفر من الادوية مع أنها تلائمه وتنفعه (قوله والوصول الى ذات المدرك الخ) والظاهر من كلامهم هو أن اللذة لا تتم بحصول الصورة المساوية الذهنية للذيذ فقط

الحالة الغير الطبيعية) وهو معنى الخلاص عن الألم كالاكل فانه دفع لألم الجوع وأبطله ابن سينا بأنه قد يحصل اللذة من غير سابقة ألم وحالة غير طبيعية كما في مصادفة مال ومطالعة جمال من غير طلب (وكل) من اللذة والالم (اما حسى) كتكيف العضو الذائق بالحلاوة أو المرارة (أو عقلى) كأن يتمثل فى العقل ما يتعقل تمثلا مطابقا خاليا عن شوائب الظنون والاوهام ولاشك أن هذا الكمال خير للجوهر العاقل وانه يدركه ويدرك حصوله له فاذن يتلذذ بادراك هذا الكمال وهذا هو اللذة العقلية والألم العقلى هو أن يحصل له ضد هذا الكمال ويدرك حصوله من حيث هو ضد (وهو) أى العقلى منهما (أقوى) لان العقل يصل الى كنه المعقول والحس لايدرك الا ما يتعلق بظواهر الاجسام فيكون الادراك العقلى أقوى وأتم فكذا اللذة والألم التابعان له فان قيل الحسى من اللذة والألم ينبغى أن يعد من الكيفيات المحسوسة دون النفسانية قلنا المدرك بالحس هو الكيفية التى يتلذذ بها أو يتألم كالحلاوة والمرارة مثلا وأما نفس اللذة والألم التى هى جنس الادراك والنيل فلا سبيل للحواس الظاهرة الى ادراكها هذا والظاهر أنهما ليسا من جنس الادراك والنيل وان كانا مشروطين بهما لكنهما كيفيتان

ولا بحصول ذاته فقط بل انما تتم بكليهما بمعنى الادراك الوصولى النيلى وهو المراد بالاصابة والوجدان فقوله بحصول ذاته أى بوصوله الادراكى (قوله ولا شك أن الكمال الخ) قد سبق الفرق بين الكمال والخير وانه يدركه الخ أى يحصل له ذلك المعقول بحقيقته لان العقل يصل الى كنه الخ فا مر من الوصول الى ذات اللذيذ هو بمعنى الوصول الى حقيقته المحققة فى نفس الامر أعم من أن يكون الى كنهها أو ظاهرها وهذا بيان كونه أقوى كيفية وأما بيان كونه أقوى كمية فهو أن عدد تفاصيل المعقولات أكثر بل يكاد أن لا يحصى (قوله والظاهر أنهما ليسا من جنس الخ) قد سبق أنهما لا انتمان بواحد من الادراك والنيل بل لابد لتحققهما من أكليهما وما

عارضتان للنفس ولو فى الحسى (والحسى من الألم سيما اللمس يسمى وجعا) فان لفظ الوجع مختص بالحس فى العرف بل قال المصنف الظاهر اختصاصه باللمس على ما صرح به البعض وان كان ظاهر كلام أئمة اللغة أنه مرادف للألم * (ومنها الصحة والمرض فالصحة ملكة أو حالة) ليست أو كائنة للترديد المنافى للتحديد بل للتنبيه على أن جنس الصحة هو الكيفية النفسانية سواء كانت راسخة أو غير راسخة ولا تختص بالراسخة كما زعم البعض الا أنه قدمها للاتفاق على كونها صحة دون غير الراسخة فقيل انها صحة أيضا وقيل واسطة وقوله (يصدر عنها الافعال) يشعر بأن المبدأ هو تلك الكيفية وقوله (من الموضوع لها) يشعر بأنه الموضوع المراد به البدن أو العضو والجواب عنه بوجهين أحدهما أن الصحة مبدأ فاعل والموضوع قابل والمعنى يصدر عنها الافعال الكائنة من الموضوع الحاصلة فيه وثانيهما أن الموضوع فاعل والصحة واسطة والمعنى يصدر لاجلها وبواسطتها وقوله ([illegible]) [illegible] الافعال والسلامة فى الافعال محسوس [illegible] البدن غير محسوس [illegible] الاولى لكونها أجلى فلا دور (والمرض ملكة أو حالة [illegible] أى [illegible] كيفية يصدر عنها الافعال غير سليمة فيكون وجوديا (وقيل [illegible] ملكة [illegible]) فحينئذ لا يكون من الكيفيات وقد يوفق بين القولين

أ [illegible] مس الادراك الوصولى الذى هو طريق النيل أو مترتب عليه [illegible] تردد فتدبر (قوله الا انه قدمها الخ) أى فى الذكر مع أنها متأخرة فى الوجود حيث يكون أولا حالا ثم ملكة (قوله للاتفاق الخ) ولانها لرسوخها أشرف من الحال ثم التعريف [illegible] صحة الحيوان دون [illegible] لان الملكة والحال من الكيفيات النفسانية الحيوانية [illegible] قيل إنه يتناول صحة النبات أيضا فهو مبنى على أن يراد بهما الراسخ وغير الراسخ من مطلق الكيفية أو بالنفس أعم من الحيوانية والنباتية (قوله والسلامة فى الافعال الخ) جواب عما قيل ان تعريف الصحة بما ذكر دورى وذلك لذكر قيد السلامة الرادفة للصحة فيه وحاصله أن المعرف صحة البدن والعضو

بأنه عند المرض زوال كيفية الصحة وتحدث كيفية أخرى فان جعل [illegible]
عبارة عن عدم الاولى فبينهما تقابل العدم والملكة وان جعل عبارة عن [illegible]
الكيفية الثانية فتقابل التضاد وكأنه مبنى على أن لفظ المرض [illegible]
أو حقيقة فى أحدهما مجاز فى الآخر (وقد يتسامح) فيهما ([illegible]
المحسوسات) لكون الافعال الصادرة عنهما من المحسوسات (ثم [illegible]
سلامة جميع الافعال وآفة الجميع كانت بينهما واسطة) ليست صحة ولا [illegible]
(كالاطفال والمشايخ والا) يعتبر فيهما ذلك (فلا) [illegible] ([illegible])
أقسام الكيف (الكيفيات المختصة بالكميات) وهى التى [illegible]
الا الكم متصلا كان (كالاستقامة والانحناء) العارضين ([illegible]
والتقبيب) العارضين (للسطح) أو منفصلا (كالزوجية و [illegible]
(للعدد) ثم انها تكون مفردة كما مر (و) مركبة (كالخلقة [illegible]
واللون الذى بحسبه) أى بحسب المجموع (يوصف [illegible]
كأنه مبنى على ذلك المجموع من الكيفيات المختصة بالكميات [illegible]

(قوله وكالخلقة) أفاد الكاف مغايرتها [illegible] تركيب [illegible]

وهى غير محسوسة والمأخوذ فى [illegible] [illegible]
وكأنه مبنى الخ) وكأنه مبنى على [illegible]
و [illegible] (قوله ليست صحة ولا مرض الخ) [illegible]
[illegible] الصحة ولا المرض [illegible] كثيرة [illegible]
حالة لا يصدق معها على البدن أنه صحيح أو مريض [illegible] على أ
مريض (قوله والا يعتبر فيهما ذلك) [illegible] وعلى عدم [illegible]
وآفة الجميع تكون الكيفية التى هى حالة تصدر بها الافعال [illegible]
اعتبر الرسوخ فى الصحة والمرض كما سبق [illegible] قوله [illegible]
واضح فافهم (قوله كأنه مبنى على ذلك المجموع الخ) [illegible]

أن اللون من خواص السطح ومعنى كون الجسم ملونا أن سطحه ملون ولا تنافي بين كون كيفية محسوسة وكونها مختصة بالكم فان قيل لو اعتبر التركيب لكان هنالك أقسام لا تتناهى مع أنهم لم يعتدوا بها ولم يعدوها أنواعا قلنا لما وجدوا لاجتماع اللون والشكل خصوصية بها اتصاف الجسم بالحسن والقبح عدوه نوعا على حدة وفي شرح المقاصد أن كلامهم متردد في أن الخلقة مجموع الشكل واللون أو كيفية حاصلة من اجتماعهما وهذا أقرب الى جعلها نوعا على حدة (وكالزاوية وهي هيئة احاطة الخطين بالسطح) العارضة تلك الهيئة (عند الملتقى) أي ملتقى الخطين من غير أن يتحدا خطا واحدا فانه ان اتصل خطان على نقطة

(قوله وكالزاوية الخ) أعاد كاف التمثيل للاهتمام به للاختلاف الواقع في تفسيرها اه منه

هذا المجموع من الكيفيات المختصة بالكميات من أن أحد جزأيه أعني الشكل وان كان منهما بناء على كون الشكل عبارة عن هيئة احاطة حد أو حدود بالجسم كما في الكرة المحيط بها سطح واحد والمثلث والمربع الحاصلة من احاطة خطوط والزاوية الحاصلة من احاطة خطين لكن لا خفاء في أن جزأه الآخر أعني اللون من الكيفيات المحسوسة التي جعلناها مقابلة للكيفيات المختصة بالكميات وحاصل الجواب ظاهر وقد يقال لا نسلم أن اللون من خواص السطح فانه قد ينفذ في عمق الجسم فتدبر (قوله لكان هنالك اقسام الخ) مثل اللون أو الضوء مع الاستقامة أو الانحناء أو الزوجية أو الفردية الى غير ذلك (قوله أو كيفية حاصلة الخ) أو الشكل المنضم الى اللون كما في شرح المقاصد (قوله وهذا أقرب الى جعلها الخ)لانه اذا كانت عبارة عن مجموع الشكل واللون تكون وحدته من حيث التركيب الاعتباري من شيئين مختلفين بالنوع بخلاف ما اذا كانت عبارة عن الكيفية الحاصلة منهما فانها واحدة بالحقيقة وان كانت حاصلة من مختلفين وحينئذ عدها من المركبات باعتبار حصولها من المركب لا أنها مركبة في نفسها فتدبر (قوله وكالزاوية الخ) كتب « مد ظله » على قوله وكالخلقة أعاد الكاف لمغايرتها لما قبل في الافراد والتركيب

فى سطح من غير أن يحدا كذلك عرض لذلك السطح عند ملتقاه ماهيئة الحدابية فيما بين الخطين المتصلين هى الزاوية (وماقيل انها سطح أحاط به خطان يلتقيان عند نقطة) من غير أن يحدا كذلك والمراد أنهما يلى تلك النقطة من السطح فيظن من هذا أنها من الكميات وليس كذلك اذ الزاوية قد تنعدم بالزيادة بخلاف الكم (ففيه تسامح) مبنى على أنهم يريدون بالزاوية ذا الزاوية كما يريدون بالشكل المشكل فيقولون مثلا المثلث شكل يحيط به ثلاثة أضلاع

﴿الرابع﴾ من الاقسام (الكيفيات الاستعدادية) التى هى من جنس الاستعداد كما قال (وهى استعداد شديد على أن ينفعل) أى تهيؤ لقبول أثر ما بسهولة وسرعة (ويسمى ضعفا) ولاقوة (كالمراضية) واللين (أو) على أن (لا ينفعل)

انتهى وكتب اعاد كاف التمثيل للاهتمام به للاختلاف الواقع فيها انتهى (أقول) الظاهر أن الزاوية لما كانت من أقسام الشكل كما مر والشكل معدود من المفردات دون المركبات أعاد الكاف عليها اشارة الى مغايرتها للخلقة فى الافراد والتركيب لكن بعكس مغايرة الخلقة لما قبلها وأما تأخيرها عن نظائرها المفردة فلطول الكلام فيها فتبصر (قوله فيظن من هذا أنها الخ) يستفاد منه أن ظنهم هذا متفرع من التفسير بالسطح المذكور مع أن الامر بالعكس حيث قال فى شرح المقاصد ذهب بعضهم الى أن الزاوية من الكميات لكونها قابلة للقسمة بالذات ففسروه بسطح أحاط به خطان الخ انتهى (قوله اذ الزاوية الخ) حاصله المعارضة بأن ماذكرتم من قبول القسمة وان دل على مدعاكم لكن عندنا ماينفيه (قوله اذ الزاوية الخ) وقد يجاب بأنا لانسلم ان قبولها للقسمة بالذات بل بواسطة معروضها الذى هو السطح (قوله كما يريدون بالشكل المشكل)توهم البعض من تقسيم الشكل الى الدائرة والمثلث وغيرهما ثم تفسير الدائرة بأنها سطح يحيط به خط فى وسطه نقطة الخ وتفسير المثلث بأنه سطح أحاط به ثلاثة خطوط أن الشكل هو نفس السطح فيكون كما والجمهور على أنه هو الهيئة الحاصلة من احاطة الحد أو الحدود كما مر فيكون كيفا لاسطحا وتفسيره بالسطح فيها

ويقاوم أي تهيؤ للمقاومة وبطء الانفعال (ويسمى قوة) ولا ضعفا (كالمصاحية) والصلابة وهي الكيفية التي بها صار الجسم بحيث لا يقبل المرض

(فصل في الأين) أثبت الحكماء المقولات النسبية وأنكرها المتكلمون الا الأين ولذا قدمه على سائرها أو لكثرة مباحثه (وهو) عند المتكلمين (الكون) أي الحصول (في الحيز) ثم انهم حصروه في أربعة أنواع الاجتماع والافتراق والحركة والسكون (فان اعتبر حصول جوهر) في حيز (باعتبار جوهر) آخر (فاما أن يمكن تخلل) جوهر (ثالث بينهما فافتراق) وانما اعتبر امكان توسط ثالث ليشمل افتراق الجوهرين بتوسط الخلاء (والا) يمكن ذلك (فاجتماع وان لم يعتبر) حصول جوهر في حيز بالنسبة الى آخر (فان كان

انما هو وهم أرادوا بالشكل فيه الشكل اذ الشكل على معناه الحقيقي أعني الهيئة المذكورة انما ينقسم الى الاستدارة والتربيع والتثليث دون ما ذكر فان قيل كيف يكون كيفا وهو نسبة مأخوذة في مفهومه قلنا لا نسلم ذلك انما يتم لو كان المذكور في تفسيره حدا حقيقيا وما يقال من أنه من قبيل الوضع لان هيئته حاصلة من نسبة أجزاء الجسم بعضها الى بعض مردود بأن الحدود عبارة عن النهايات والانقطاعات كما مر فليست أجزاء للجسم ولا لغيره فافهم (قوله ويسمى قوة الخ) ان قيل قد سبق أن القوة قد تقال على صفة بها يتمكن الحيوان من مزاولة أفعال شاقة وقد تقال لمبدإ التأثير كالحرارة بانها مبدأ للاحراق والاولى من الكيفية النفسانية والثانية من الكيفيات المحسوسة فكيف تعد من الكيفيات الاستعدادية قلنا الاصح كما مر هو أن أقسام الكيفية ليست متنافية بالذات بحيث يمتنع صدق البعض منها على شئ مما صدق عليه الآخر بل يجوز أن تعد القدرة من حيث اختصاصها بذوات الانفس من الكيفيات النفسانية والحرارة من حيث كونها مدركة بالحس من المحسوسات وكل منهما من حيث كونهما قوة شديدة فاعلة من الكيفيات الاستعدادية كما أن الاستقامة والانحناء ونحوهما مختصة بالكميات مع كونها من المحسوسات

مسبوقا بحصوله فى ذلك الحيز فسكون أو) كان مسبوقا به (فى) حيز (آخر فحركة) وعلم من تقييدهم الحصول بالحيز أنهم لا يثبتون الحركة فى سائر المقولات وعلى ما ذكر من بيان الاكوان الاربعة لو فرضنا أنه تعالى خلق جوهرا فردا ولم يخلق معه آخر (فالحصول) لذلك الجوهر (فى آن الحدوث خارج) ليس بحركة ولا سكون ولا اجتماع ولا افتراق (وقيل بل سكون) لكونه مماثلا للحصول الثانى فى ذلك الحيز لاشتراكهما فى كون كل منهما موجبا للاختصاص بذلك الحيز وهو سكون بالاتفاق واللبث أمر زائد غير مشروط فيه وقد يمنع التماثل

أيضا كذا قالوا (قوله أو كان مسبوقا به فى حيز الخ) فيكون السكون حصولا ثانيا فى حيز أول والحركة حصولا أول فى حيز ثان لكن أولية الحيز فى السكون لا تلزم أن تكون تحقيقا بل تكون تقديرا كما فى الساكن الذى لا يتحرك أصلا ولا يحصل فى حيز ثان وكذا أولية الحصول فى الحركة قد تكون تقديرا لجواز أن ينعدم المتحرك فى آن انقطاع الحركة فلا يتحقق له حصول ثان فان قيل اذا اعتبر فى الحركة المسبوقية بالحصول فى حيز آخر لم يكن الخروج من الحيز الاول حركة مع أنه حركة وفاقا أجيب بأنه انما يلزم ذلك لو لم يكن ذلك الخروج نفس الحصول الاول فى الحيز الثانى والحق أنه نفسه فان الحصول الاول فى الحيز الثانى من حيث الاضافة اليه دخول وحركة اليه ومن حيث الاضافة الى الحيز الاول خروج وحركة منه (قوله ليس بحركة ولا سكون الخ) اما أنه ليس باجتماع ولا افتراق فلأنه فرض انفراده وأما أنه ليس بحركة ولا سكون فلأن حصوله فى آن الحصول ليس مسبوقا بحصول آخر لا فى ذلك الحيز ولا فى حيز آخر (قوله لكونه مماثلا للحصول الثانى الخ) واليه ذهب جمع قالوا حقيقة الاكوان هو الحصول فى الحيز واللبث ونحوه من الامور الزائدة الخارجة عن الحقيقة وحينئذ لا يتم ما ذكر فى طريق الحصر بل طريقه أن يقال ان الحصول فى الحيز ان كان مسبوقا بحصوله فى حيز آخر فحركة والا فسكون ليدخل الحصول آن الحدوث فى السكون وأورد عليه أنه وان دخل فيه ذلك لكن

والاشتراك المذكور ليس أخص صفاتهما كيف والحصول الأول فى الحيز الثانى حركة وفاقا ولو كان مماثلا للحصول الثانى فيه لزم أن يكون هو أيضا حركة ولا قائل به فان أجيب بأن عدم المسبوقية بالحصول فى ذلك الحيز معتبر فى الحركة فيصدق على الاول دون الثانى قلنا فكذا عدم الاتصال بالحصول فى حيز آخر معتبر فى السكون فيصدق على الثانى دون الاول ثم انه اختلف فى أن التمايز والتغاير بين الاكوان ذاتى أو اعتبارى (والحق أن حقيقة الكون) وهو الحصول فى الحيز (فى الكل واحدة وانما التمايز بالحيثيات) والاعتبارات لا الفصول المنوعة

(قوله فيصدق على الاول الخ) يعنى الدليل المذكور للقول بأن الحصول فى آن الحدوث سكون جار فى الحصول الاول فى الحيز الثانى فيكون هو أيضا سكونا فيرد عليه أن الحصول فى الحيز الثانى الخ فحينئذ ان أجيب عنه بأن عدم الخ قلنا فى رده هذا الجواب هكذا الخ اه منه

(قوله فيصدق على الثانى دون الأول)وهذا وان كان صادقا على الحصول فى آن الحدوث لكن من قال بأنه خارج قال باشتراط اللبث فى السكون اه منه

يخرج منه السكون بعد الحركة اذ يصدق عليه أنه حصول مسبوق بالحصول فى حيز آخر فيكون حركة فالاولى أن يقال انه ان اتصل بحصول سابق فى حيز آخر فحركة والا فسكون فيدخل الحصول آن الحدوث والسكون بعد الحركة لكن يخرج الاكوان المتلاحقة فى الاحياز المتلاصقة أعنى التى هى أجزاء الحركة فلا يصح ما قالوا ان الحركة مجموع سكنات فظهر أن اعتبار عدم الاتصال بالحصول فى حيز آخر مصحح ادخال الحصول آن الحدوث فى السكون وليكن هذا فى ذكرك فانه نافع فيما يأتى منا ثم قالوا كون أجزاء الحركة سكنات مبنى على ماذهب اليه البعض من أن الحصول الاول فى الحيز الثانى يماثل الحصول الثانى فيه وهو سكون اتفاقا فكذا الاول فيكون هذا الزاما على من قال بتماثل الحصول الثانى فى الحيز الاول ثم اعترض

ولايوجب ذلك اختلافا فى الماهية بل ولا فى الهوية الشخصية (حتى إن)

عليه الآمدى بما ذكره الشارح بقوله ورد بمنع التماثل الخ وحاصله انا لانسلم تماثل الحصولين فى الحيز الثانى والالزم القول بكون الحصول الثانى فيه حركة كما أن الحصول الاول فيه حركة اتفاقا ولا قائل به فان أجيب عن هذا المنع بأنه يمكن أن يقال ان الحركة قد أخذ فيها عدم المسبوقية بالحصول فى ذلك الحيز فهى تصدق على الحصول الاول فى الحيز الثانى دون الثانى فيه تقول يمكن أن يعتبر فى السكون عدم الاتصال لحيز آخر فيصدق على الحصول الثانى فى الحيز الثانى دون الاول فيه فلا يتم القول بكون الحصول الذى هو جزء الحركة سكونا لانه حصول أول فى الاحياز الملاحقة فظهر أن قول الشارح «مد ظله» فان أجيب بأن عدم المسبوقية الى قوله قلنا الخ هو هذا الذى نقلناه وهو بحث متعلق بالاكوان التى هى أجزاء الحركة التى جعلت سكنات وليس متعلقا بالكون الذى هو فى آن الحدوث كما يصرح به صنيع الشارح «مد ظله» فانه غير مستقيم اذ اعتبار عدم الاتصال بالحصول فى حيز آخر انما يصير نقضا على عد الكون الذى هو جزء الحركة من السكنات لا على عد الكون فى آن الحدوث سكونا بل هو مصحح لذلك كما سبق آنفا فليتأمل ان قيل ان الحركة ضد السكون فكيف تكون نفسه أو حركة معه أجيب بأن التضاد ليس بين الحركة الى الحيز والسكون فيه بل لاتغاير بينهما وانما التضاد بين الحركة من الحيز والسكون فيه كما سيصرح به وقد مرت الاشارة اليه فتدبر (قوله ولا فى الهوية الشخصية الخ) والحاصل أن اطلاق الانواع على الاكوان مجاز لان حقيقتها الحصول فى الحيز والامور المميزة لها خارجة عنه حاصلة باختلاف الاضافات والاعتبارات فتمايزها بتلك الاضافات لايوجب الاختلاف فى الماهية بل ربما لايوجب تعدد أشخاصها أيضا لكن قد يوجب تمايزها فى الخارج كالحركة من حيز والسكون فيه فحينئذ يقال بتضادهما بمعنى مجرد امتناع اجتماعهما فى الوجود ولو من جهة التماثل فان المتماثلين اذا تمايزا فى الخارج امتنع اجتماعهما لابمعنى امتناع الاجتماع من جهة الاختلاف بالذات كما هو ظاهر فظهر أن الاولى أن يقول بدل قوله ولا فى الهوية الخ بل ربما لايوجب

الكون (الواحد بالشخص ربما يكون افتراقا) بالنسبة الى جوهر (واجتماعا) بالنسبة الى آخر (وحركة) من جهة كونه مسبوقا بحصول فى حيز آخر (وسكونا) من جهة بقائه فى الزمان الثانى (باعتبارات مختلفة) كما ذكر فلم يختلف بها نفس الكون والحصول أصلا وان اختلف بها وصف كونه افتراقا واجتماعا وحركة وسكونا (والقول بتضاد الاكوان) الاربعة مع القول باتحاد الحقيقة ليس (معناه) امتناع الاجتماع بالذات المعتبر فى التضاد بل مجرد (امتناع الاجتماع عند تحيزها فى الوجود) كما فى اجتماع جوهر فى حيز مع جوهر معين فانه لا يجامع افتراقه عنه بعينه فى ذلك الحيز و كما فى الحركة والسكون بالنسبة الى حيز واحد (و) اعلم أن (الحركة قد يراد بها) أى قد يطلق لفظ الحركة ويراد بها (ما هو المحقق منها وهو الحصول) فى حيز (بعد الحصول فى حيز آخر) وقد تطلق (ويراد بها ما هو الموهوم) منها (وهو الحصولات المتعاقبة) فى أحياز متلاصقة (على الاستمرار) فى تلك الاحياز (دون الاستقرار) فى واحد منها (والسكون ان لم يشترط باللبث) كما ذهب اليه البعض (فالحركة) فى الحيز (سكون) واحد

(قوله وكما فى الحركة والسكون الخ) وكما فى الحركة من حيز مع السكون فيه هذا (خ) وأما الحركة الى حيز مع السكون فيه فيجتمعان ان لم يشترط اللبث فيه لعدم التمايز بينهما الا بالحيثية اه منه «مدظله»

بعدد الهوية فافهم (قوله أى قد يطلق لفظ الحركة الخ) يريد بيان أن الحكماء لما أطلقوا الحركة على معنيين أحدهما محقق موجود عندهم والآخر موهوم كما سيأتى اطلقها المتكلمون على معنيين أيضا أحدهما مقابلة المعنى الاول وهو الحصول فى حيز بعد الحصول فى آخر ويسمونه بالاضافة الى الحيز السابق خروجا

فيه بالمعنى الاول لها (أو) مجموع (سكنات) فى أحياز متلاصقة بالمعنى الثانى الموهوم والتضاد انما هو بين الحركة من الحيز والسكون فيه لا بين الحركة فى الحيز والسكون فيه (وهل هو) أى السكون (الحصول الثانى) من الحصولين فى حيز واحد (أو مجموع الحصولين فيه فيه تردد) والظاهر من عبارة التقسيم هو الحصول الثانى منهما لكن الأقرب كما قال فى شرح المقاصد أن المراد أنه مجموع الحصولين كما قد يحمل قولهم الحركة حصول فى الحيز بعد الحصول فى حيز آخر على أنها مجموع الحصولين ثم انهم اختلفوا فى أمرين أنهما حركة أو سكون أحدهما حال الاجزاء الباطنة من الجسم المتحرك والآخر حال الجسم المستقر المتبدل محاذياته بواسطة حركة ما يحيط به واختار المصنف أن الاول حركة والثانى سكون كما قال (والحق أن الباطن من أجزاء المتحرك متحرك و) أن (الواقف عند هبوب الرياح) كالطير الواقف عنده (و) الواقف (عند جريان الماء عليه)

واللاحق دخولا والآخر فى مقابلة المعنى الثانى وهو الحصولات متعاقبة (قوله بالمعنى الاول لها الخ) أى للحركة عند المتكلمين وكذا يكون الحصول آن الحدوث حينئذ سكونا كما مر (قوله لا بين الحركة فى الحيز الخ) اذ كل حركة فى الحيز سكون عندهم لكن لا عكس كما فهم مما سبق فافهم (قوله أى السكون الخ) أى عند القائلين باشتراط اللبث فيه اذ الاختلاف فى أنه مجموع الحصولين أو أحدهما انما يتأتى على القول بهذا الاشتراط كما هو واضح ولا يكون الحركة عند مشترطى اللبث ولا أجزاؤها ولا الحصول فى آن الحدوث سكونا كما صرح به فى شرح المقاصد (قوله كما قد يحمل قولهم الحركة الخ) أقول اطلاق قولهم ان الحركة قد يراد بها ما هو المحقق منها الخ صريح فى أن مرادهم بالحركة هو أحد الحصولين لا مجموعهما فى الحيزين ضرورة أن المجموع موهوم كالمعنى الثانى للحركة وكذا اطلاق قولهم ان الحركة عند من لم يشترط اللبث فى السكون اما سكون واحد

كالحجر المستقر على الارض فى الماء الجارى (ساكن) بشهادة العرف (ومبنى التردد) فى ذلك (على التردد فى حقيقة الحيز) أنه البعد الذى ينفذ فيه بعد الجسم أو السطح الباطن وعلى الثانى باطن المتحرك ساكن لعدم مفارقته عن السطح الباطن والواقف متحرك لتبدل السطوح المحيطة به بخلافه على الاول كما لا يخفى (وقول الفلاسفة الحركة خروج من القوة الى الفعل تدريجا أو يسيرا يسيرا) بدل تدريجا (أو لا دفعة) بدل ذلك والخروج دفعة لا يسمى حركة بل كونا وفسادا (مبنى) هذا القول منهم (على بديهة تصور هذه المعانى) المتناوبة فى الذكر فى تفسير الحركة وأنها واضحة عند العقل من غير احتياج الى تصور الزمان المفتقر الى تصور الحركة فلا يرد أن معنى التدريج أن لا يكون دفعة

أو مجموع سكنات صريح فى ذلك أيضا ضرورة أن مجموع الحصولين فى الحيزين لا يكون سكونا واحدا الا أن يقال ان الاطلاقين المذكورين رأى الاكثر والحمل المذكور رأى البعض ولا بعد فى أن يكون ادراج لفظة قد للاشارة الى هذا فتدبره فانه دقيق ثم ما ذكر من الاقربية ان تم فلعله بالنظر الى العرف فليتأمل (قوله ومبنى التردد الخ) أى الخلاف بين الفريقين لا حقيقة الشك فلا ينافى ماسبق من قوله والحق أن الباطن الخ فتحقق (قوله لتبدل السطوح المحيطة الخ) أقول ان اكتفوا فى الحركة بتبدل بعض السطوح يلزمهم القول بحركة المسافة التى يتحرك المحرك فيها ولا قائل به وان اشترطوا فيها تبدل جميع السطوح المحيطة فلا نسلم تحرك نحو الحجر المستقر على الارض فى الماء الجارى فافهم (قوله بخلافه على الاول الخ) فان باطن المتحرك متحرك والواقف ساكن على الاول وقد يستدل على ذلك بأن الباطن لو كان ساكنا مع حركة باقى الاجزاء يلزم الانفكاك وان الواقف لو كان متحركا بتبدل السطوح لزم تحركه فى حالة واحدة الى جهتين مختلفتين عند اختلاف السطوح المحيطة لكن الكل ضعيف

ومعنى الحصول دفعة أن يكون فى آن هو طرف الزمان المقدار للحركة وذلك لان الآن والزمان سيبان لهذه المعانى فى الوجود لا فى التصور (والموجود منهما) أى من الحركة عندهم (كون الجسم متوسطا بين المبدإ والمنتهى) اللذين للمسافة لا للحركة

(قوله هو طرف الزمان الخ) فيكون التعريف دوريا (قوله سيبان لهذه الخ) أى لا يتوقف تصور تلك المعانى على تصور الزمان المتوقف على تصور الحركة حتى يدور بل انما يتوقف تحققها على تحققهما فيمكن معرفتها لوضوحها من غير افتقار الى تصور الزمان والحركة وهذا فى التدريج واليسير اليسير واضح (١) وأما فى اللادفعة فلان تصور اللادفعة وان كان متوقفا على تصور الدفعة لكن يمكن تصورها من غير تصورهما أيضا ولتوهم الدور من هذا التعريف فسرها بعضهم بأنها كمال أول للجسم بالنظر لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة والمراد حصول مالم يكن حاصلا ولاخفاء فى أن الحركة أمر ممكن الحصول للجسم فيكون حصولها كمالا واحترز بقيد الاولية من الوصول فان الجسم اذا كان فى مكان وأمكن حصوله فى مكان آخر كان له امكانان أحدهما امكان الوصول أى حصوله فى المكان الآخر والآخر امكان التوجه اليه والتوجه مقدم على الوصول فهى كمال أول والوصول كمال ثان فلا بد فى الحركة من مطلوب يمكن الوصول اليه ليكون توجه المتحرك نحوه ومن أن يبقى من ذلك التوجه شئ بالقوة اذ لا توجه بعد الوصول فتكون الحركة كمالا للمتحرك من جهة المادى لا الحصول فى ذلك المطلوب فهى كمال أول من جهة ماله بالقوة من حيث انه بالقوة لا بالفعل ان قيل لا يصدق هذا التفسير على الحركة المستديرة اذ لامنتهى لها بالفعل فلا يتحقق هناك أولية وثانوية أجيب بأن كل نقطة تفرض فحال المتحرك على الاستدارة بالنسبة اليها من حيث طلبها توجه فيكون كمالا أول ومن حيث الحصول عندها وصول فيكون كمالا ثانيا

(١) قوله وأما فى اللادفعة الخ فى العبارة شئ فتأمل كتبه مصححه

حتى يلزم الدور (على الاستمرار) دون الاستقرار فى حيز واحد سواء كان منتقلا عنه أو اليه لمنافاة الحركة ذلك أما مع الاول فظاهر وأما مع الثانى فلأنه لو استقر المتحرك بعد المبدا فى حيز لكان حاصلا فى المنتهى لا متوسطا بينه وبين المبدا (وأما كليته) أى الكون المذكور (المعقولة) تلك الكلية بواسطة استمراره وسيلانه بالنسبة الى حدود المسافة (المتصلة الممتدة) من أول المسافة الى منتهاها (فوهمية) لا وجود لها فى الاعيان لانها قبل وصول المتحرك الى المنتهى لم توجد بتمامها واذا انتهى فقد انقطعت وتسمى حركة بمعنى القطع والكون المذكور حركة بمعنى التوسط ثم اعلم أن مبنى الحركة بمعنى التوسط ووجودها فى الخارج على اتصال الاحياز وعدم تفاصلها بناء على نفى الجزء وعدم تركب الجسم والمسافة من الاجزاء اذ على تقدير التركب لو انتقل جوهر من جوهر

(قوله بالنسبة الى حدود المسافة) فانه يتوهم من ذلك أنه أمر قابل للقسمة ذو أجزاء متصلة اه منه مد ظله (قوله بمعنى القطع) لقطع المسافة بها اه منه

(قوله حتى يلزم الدور الخ) بل لا معنى لكون الجسم متوسطا بين مبدا الحركة ومنتهاها انما المتوسط بينهما حركة الجسم لا الجسم فان الجسم انما هو متوسط بين مبدا المسافة ومنتهاها لكن لا يخفى ان المراد من مبدا الحركة كما يأتى جزء المسافة الذى منه ابتداء الحركة وكذا المراد من منتهاها جزء المسافة الذى اليه تنتهى الحركة وليس المراد منهما ابتداء الحركة وانتهاءها فحينئذ يصح القول بتوسط الجسم وكذا حركة بينهما فيكون المراد من قوله لا للحركة الخ نفى اعتبار اضافتها اليها فتدبر جدا ثم قال فى شرح المقاصد فى تفسير الحركة بهذا المعنى انها كيفية بها يكون للجسم توسط بين المبدا والمنتهى أقول هذا خلاف ما اشتهر من انها نفس الكون فى الوسط لكنه أنسب بما عليه أكثر الفلاسفة من عدهم اياها من مقولة الكيف بخلاف ما اشتهر فانه انما يلائم مذهب القائلين بأنها من مقولة ماوضعت

الى آخر متصل به فقد حصلت الحركة وليس هنالك توسط بين المبدإ والمنتهى كما حققه بعض المحققين (ولابدلها) أى للحركة (من) أمور ستة الاول (مامنه) الحركة وهو المبدأ (و) الثانى ما (اليه) الحركة وهو المنتهى (و) الثالث ما (فيه) الحركة وهو مقولة من المقولات الاربع أعنى الكم والكيف والاين والوضع (و) الرابع ما (به) أى سببها الفاعلى وهو المحرك فان الحركة أمر ممكن الوجود فلا بدلها من علة فاعلية (و) الخامس ما (له) الحركة أى محلها لانها عرض فلا بدلها من محل يقوم به (و) السادس (الزمان) واقتضاء الحركة ماسوى الرابع والخامس

فيه الحركة كالمتكلمين الذاهبين الى أنها من مقولة الاين فافهم ثم قالوا ان وجودها بهذا المعنى يشهد به الحس لكن أورد عليه أن الحكم بالوجود فى الخارج اما أن يكون على الماضى من الحركة او الآتى أو الحاضر والكل باطل أما الماضى والآتى فظاهر وأما الحاضر فلأنه ان لم يكن منقسما لزم الجزء وان كان منقسما عاد الكلام وأجيب بما مر فى الزمان من انا لانسلم أنه لاوجود للماضى والآتى منها غاية الامر أنه لاوجود لهما فى الحال وهو لا يستلزم العدم مطلقا وأنت قد سمعت منا هنالك مايخدشه بل نقول خدشه ما ههنا أظهر مما هنالك ان لم يمكن أن يسلم وجود الزمان لا فى الزمان لكن لايمكن تسليم وجود الحركة لافيه كما هو واضح (قوله كما حققه بعض المحققين الخ) أقول لافرق فى هذا بين كون المسافة مركبة من اجزاء لاتتجزأ أو متصلا واحدا وذلك لانها لا تكون موجودة مع الانقسام بالفعل لان وجودها معه يوجب اجتماع أجزائها فى الوجود وهو خلاف مقتضاها الذى هو عدم الاستقرار فحينئذ المتحرك بهذه الحركة اذا انتقل من جزء مفروض من المسافة الى جزء آخر منها متصل بالجزء الاول بحيث لا يكون بينهما جزء بالفعل فقد حصلت الحركة من غير أن يكون للمتحرك توسط بين المبدإ والمنتهى اذ لاجزء بالفعل بينهما حتى يكون المتحرك عنده واقعا فى الوسط سواء اعتبر بينهما حد مشترك كما هو رأى الفلاسفة أولا كما هو رأى المتكلمين والتمسك فى ذلك بقبول كل للقسمة الوهمية كما يأتى فى

من الامور الاربعة من أجل أنها انتقال تدريجا (فالحركة فى الاين ظاهرة) لانها المتبادرة من استعمالات اهل اللغة (وفى الوضع كحركة الفلك) فانه لايخرج بهذه الحركة من مكان الى آخر حتى تكون حركته أينية ولكنه يتبدل بها وضعه لانه يتغير بها نسبة اجزائه الى أمور خارجة عنه إما حاوية وإما محوية (وفى الكم على أربعة أوجه لان الحركة فيه إما بطريق الازدياد او الانتقاص والاول إما بانضمام شئ أولا والثانى إما بانفصال شئ أولا (كالنمو) وهو ازدياد حجم الجسم بما ينضم اليه ويداخله

المثبتين للحركة الأينية النافين لما عداها لايجدى فى تحقق التوسط المذكور فتفطنه فانه دقيق (قوله من أجل انها انتقال تدريجا الخ) فالانتقال لايوجد بدون المنتقل منه والمنتقل اليه وهما المبدأ والمنتهى والتدريج يقتضى المسافة والزمان لكن ينبغى أن يعلم أن تعلق مطلق الحركة بالزمان بهذا التعلق الذى هو وقوعها فيه غير تعلقها بالذى هو حصوله منها فان الحركة هناك بمنزلة المتبوع لكونها معروضة للزمان وفيما نحن فيه بمنزلة التابع لكونها واقعة فيه كذا قالوه فتدبره (قوله من مكان الى آخر الخ) ان قيل اذا خرج كل جزء من مكانه فقد خرج الكل اذ الكل ليس الا مجموع الاجزاء أجيب بأنا لانسلم ان هناك أجزاء بالفعل وعلى تقدير التسليم نقول ثبوت حكم لكل جزء لايستلزم ثبوته لمجموع الاجزاء كما سبق والتحقيق ان الحركة الحاصلة للاجزاء الفرضية التى هى حركة أينية لها هى بعينها حركة وضعية بالاضافة الى الكل فتأمل (قوله اما بانضمام شئ الخ) أعم من أن يكون من نوع المنضم اليه أولا (قوله بانفصال شئ الخ) أعم من ذلك كذلك (قوله بما ينضم اليه الخ) أى من نوعه لا بانضمام جسم غريب اليه فانه قسم آخر من الحركة فى الكم كما سيأتى وذلك لان النمو الحقيقى على ما صرحوا به انما هو فيما اذا أوردت أجزاء الغذاء فى منافذ الاجزاء الاصلية للمغتذى واشتبهت بطبيعة الاصل واندفعت أجزاء الاصل الى جميع الاقطار على نسبة واحدة فى ذلك النوع وزاد مقدار المغتذى

في جميع أقطاره بنسبة طبيعية (والذبول) وهو عكس النمو فهو انتقاصه بسبب ماينفصل عنه في الاقطار بنسبة طبيعية (والتخلخل) وهو ازدياد حجم الجسم من غير أن ينضم جسم آخر اليه كالماء اذا انجمد صغر حجمه بلا انفصال واذا ذاب عاد الى حجمه الاول وازداد بلا انضمام (والتكاثف) وهو ضد التخلخل فهو الانتقاص من غير انفصال ومثاله مامر (وفي الكيف كتسود العنب)

بذلك (قوله في جميع أقطاره الخ) احتراز من السمن فان ورود الاجزاء فيه وان كان على نسبة طبيعية لكن ليس في جميع الاقطار فانه لايكون في الطول وفيه نظر يأتي (قوله بنسبة طبيعية الخ) احتراز عن الورم بل عن السمن أيضا كما يأتي (قوله وهو عكس النمو الخ) فهو انتقاصه بسبب ماينفصل منه من نوعه فانه الذبول الحقيقي لابانفصال جسم غريب لانه قسم آخر أيضا (قوله في الاقطار بنسبة طبيعية الخ) احتراز عن الهزال المقابل للسمن (قوله من غير أن ينضم جسم آخر اليه الخ) أي من غير أن يرد عليه جسم آخر من نوعه وذلك كما في هواء باطن القارورة عند مصها وتمسكوا في امكان التخلخل بهذا المعنى الحقيقي بأن الجسم مركب من الهيولى والصورة والهيولى لاصورة لها في نفسها وانما هي قابلة للمقادير المختلفة بحسب الاسباب المعدة فهي قابل محض تتوارد عليه الصور والمقادير من غير أن يقتضي في نفسه معينا من ذلك فيجوز أن ينتقل من المقدار الصغير الى الكبير وهو التخلخل وبالعكس وهو التكاثف بالمعنيين الحقيقيين المشهورين (قوله كالماء اذا انجمد الخ) قال في شرح المقاصد ماحاصله ان التخلخل قد يطلق ويراد به تباعد أجزاء الجسم بتداخل جسم غريب كالماء المنجمد اذا ذاب ودخل الهواء بين أجزائه فزاد مقداره بانضمام ماليس من نوعه وقد يطلق التكاثف ويراد به تقارب الاجزاء بحيث يخرج منها مابينها من الجسم الغريب كالماء اذا انجمد وخرج الهواء من بين أجزائه فظهر مافي عبارة الشارح «مد ظله» من الاضطراب حيث مثل للتخلخل والتكاثف الحقيقيين بما هو من أفراد هذين المعنيين الاخيرين الغير الحقيقيين وظهر أيضا أن الحركة في مقولة

وانتقاله من البياض الى السواد شيأ فشيأ (وتسخن الماء) أى انتقاله من البرودة الى الحرارة شيأ فشيأ على سبيل التدريج (مع الجزم بعدم الكمون) واستتار الاجزاء النارية (فيه) تبرز بالاسباب الخارجية على مازعم البعض وذلك لانه لو كانت الاجزاء النارية كامنة فى الماء البارد لوجب أن يحس بحره من أدخل يده فيه وليس كذلك بل ربما يجد باطنه أبرد من ظاهره (أو الورود) أى ورود أجزاء نارية من الخارج (عليه) على مازعم البعض الآخر وفساده ظاهر

الكم لاتنحصر فى الاعتبارات الاربعة الحقيقية على ماصرح به فى شرح المقاصد وأشار اليه هنا بزيادة الكاف فى قوله كالنمو الخ فاحفظه فانه من الدقائق التى لاينبغى الامساك عنها (قوله وانتقاله من البياض الخ) ويسمى هذا النوع من الحركة استحالة (قوله لانه لو كانت الاجزاء النارية الخ) وأيضا قالوا ان جبلا من الكبريت انما يشتعل بالنار ولو بقدر يسير فلو كان ذلك بظهور الاجزاء النارية الكامنة لكانت لكثرتها أولى بأن تشعل الكبريت ويحس بها وليس كذلك * ثم اعلم ان المحققين على نفى الحركة فى الكم والكيف وكذا على نفى الحركة الوضعية وانها عائدة الى الحركة الاينية ونبهوا على منشأ توهمها بأنا نجد الجسم ينتقل من كمية لاخرى ومن كيفية الى أخرى من غير أن يظهر لنا تفاصيل مراتب الانتقال وأزمنة وجود كل منها فيتوهم ان ذلك حركة اذ لايعقل من الحركة الا التغير على التدريج لكن عند التحقيق لاحركة اذ معنى التدريج فى الحركة أن لاتكون دفعة لابحسب الذات ولا بحسب الاجزاء والانتقال هنا انما هو دفعات يتوهم من اجتماعها التدريج لان مابين المبدا والمنتهى من مراتب الكميات أو الكيفيات أمور متمايزة بالفعل ينتقل الجسم من كل منها الى آخر دفعة فلا تدريج فلا حركة وذلك لان مابينهما ان كان واحدا فظاهر انه لاحركة وان كان كثيرا فاما أن يكون غير متناه يلزم المحال من كونه محصورا بين حاصرين أو متناهيا يلزم تركب الحركة من أمور لاتقبل القسمة فيستلزم الجزء الذى لايتجزأ وسنا بخلاف الحركة الاينية فان الوسط الذى بين المبدا والمنتهى

(وتكون) الحركة (بالذات) أى بلا واسطة عروضها الشئ آخر (كحركة السفينة و) تكون أيضا (بالعرض كحركة راكبها) لان الحركة هى الانتقال من مكان الى مكان آخر مغاير للاول بجميع اجزائه ومكان الراكب ليس متبدلا بجميع اجزائه اذ لا تبدل لسطح السفينة وان كان الهواء متبدلا فلا توجد للراكب وانما يوصف بها تبعا للسفينة ولا يخفى أن هذا لو تم لدل على أنها لا توجد السفينة حينئذ حتى يوصف الراكب بها تبعا لها ضرورة أن مكانها أيضا لم يتبدل بجميع أجزائه لبقاء السطح الذى يلاقيها من الراكب فالحق أن الحركة هى الحالة المستمرة من أول المسافة

(قوله وتكون بالذات) واعلم أن بالذات يستعمل بمعنى بالحقيقة المقابل لما بالمجاز وبمعنى أولا وبلا واسطة كما فسرناه به أولا والتوجيه الاول مبنى على المعنى الاول والثانى على الثانى فافهم اه منه مد ظله

واحد بالفعل يقبل بحسب الفرض انقسامات غير متناهية فلا يلزم تركب الحركة مما لا يقبل الانقسام وردبأن التقدير هو أن الانتقال الى كل من الآحاد دفعى فلا فرق فى ذلك بين الاينية وغيرها كذا حققه بعضهم (أقول) اذا تقرر أن الانتقال الدفعى ليس بحركة لاعتبار التدريج فيها فكيف يصح جعل ماهو بمعنى التوسط الذى هو انتقال دفعى انقساما من الحركة قلت لم يجعلوه قسما من الحركة التدريجية لان الظاهر ان لفظ الحركة مشترك لفظى بينهما كما يدل عليه عبارة المصنف فى المقاصد حيث قال لفظ الحركة يطلق على معنيين أحدهما الخ وثانيهما الخ لكن فيه تأمل فليتأمل وسيأتى ماله تعلق بهذا (قوله أى بلا واسطة عروضها الخ) أى المنفى فى الحركة بالذات هو الواسطة فى العروض لا فى الثبوت فانها موجودة فى الحركة بالذات وبالعرض كليهما (قوله اذ لا تبدل لسطح السفينة الخ) هذا مبنى على كون المكان هو السطح الباطن الخ (قوله لو تم الخ) اشارة الى منع كون المكان هو السطح (قوله الحالة المستمرة الخ) وهى الكون المتوسط أوكيفية بها يكون التوسط للجسم على ما مر وانما لم يكتف

الى آخرها وهى غير استبدال المكان وهى عارضة للراكب كالسفينة الا أن عروضها له بواسطة عروضها لها (والمحرك ان كان خارجا) عن المتحرك (فحركته قسرية والا) يكن خارجا بان كان جزأ منه أو متعلقا به كتعلق النفس بالبدن (فمع القصد والشعور) أى شعور مبدإ الحركة بتلك الحركة (ارادية وبدونهما) أى القصد والشعور (طبيعية فيدخل فيها) أى الطبيعية (حركة النمو) اذ النامى يقتضى الزيادة فى الاقطار عند ورود الغذاء بلا قصد وشعور (و) حركة (النبض) لانها ليست بحسب القصد ولا بقاسر فى الخارج بل بما فى القلب من القوة الحيوانية (و) كذا يدخل فيها (حركة النفس) بفتح الفاء (من حيث الاحتياج الى مطلقها) أى مطلق حركة النفس (وأما من حيث امكان تغير جزئياتها عن أوقاتها) التى وقوعها

فى الجواب بكون المكان هو البعد بل أجاب بتحقق معنى الحركة ليتم الجواب على المذهبين فى المكان (قوله الا أن عروضها له الخ) لاخفاء فى كون حركة جالسها بالعرض لكن قد يناقش فى كون حركة السفينة بالذات بل هى أيضا تتبع حركة المياه والرياح الا أن يقال ان كونها بالذات انما هو بالاضافة الى حركة جالسها مع أنه مناقشة فى المثال (قوله أو متعلقا به الخ) أى التعلق المخصوص لامطلق التعلق فيكون قوله كتعلق النفس الخ قيدا لما قبله لامحض التمثيل وان قيل فعلى رأى من يجعل الممكنات كلها مستندة الى الله تعالى ابتداء هل يتأتى هذا التقسيم أم تكون الحركات كلها قسرية قلنا بل يتأتى بان يراد بالمحرك ماجرت عادة الله تعالى بخلق الحركة معه و يقال ذلك المحرك اما ان يكون خارجا الخ (قوله أى شعور مبدا الحركة الخ) ان قيل كما أن المحرك الغير الخارج يكون تارة مع القصد والشعور وتارة بدونهما كذلك المحرك الخارج فلم لم يجعلوا الحركة الصادرة من الخارج على قسمين كما جعلوا الصادرة من غير الخارج كذلك قلت الاختلاف بالشعور وعدمه انما يفيد اختلاف الحركة اذا كان فى المتحرك دون المحرك فقط والمحرك الغير الخارج لما كان جزأ من المتحرك أو كالجزء منه يكون اختلافه بالشعور وعدمه موجبا لاختلاف حركة المتحرك بخلاف المحرك الخارج فان حركته

فيها على مجراها الطبيعي (فارادية) يتمكن المتنفس من أن يقدمها على أوقاتها وان يؤخرها عنها بحسب ارادته (وماقيل ان) الحركة (الطبيعية لاتكون الاهابطة أوصاعدة) فلا تكون مثل حركة النبض الطبيعية مدفوع بان ذلك (انما هو فى البسائط العنصرية) وأما الطبيعة الحيوانية أوالنباتية فقد تفعل حركات الى جهات وغايات مختلفة * ثم اعلم أن اختلاف الحركات قد يكون بالماهية وقد يكون بالعوارض واتحادها قد يكون بالشخص وقد يكون بالنوع وقد يكون بالجنس ثم قد توصف بالتضاد وقد توصف بالانقسام (و) قد مر أن الحركة مفتقرة الى أمور ستة فاتفقوا على أن ماهية الحركة لاتختلف باختلاف ثلاثة منها مابه وماله والزمان بل باختلاف مابه لاتختلف هو يتها أيضا فاذن (وحدتها النوعية بوحدة مافيه) لانه اذا اختلف اختلفت الحركة كالحركة الأينية والكيفية (و) بوحدة (مامنه وماإليه)

مقسورة لاتختلف باختلافه بالشعور وعدمه لمغايرة المحرك والمتحرك بالكلية حينئذ فتدبره واحفظه (قوله يتمكن المتنفس من أن يقدمها الخ) ومايقال من أن النائم لاارادة له فيلزم أن لايتنفس ليس بشئ لان النائم يفعل الحركات الارادية وان لم يشعر بالارادة أو لم يتذكر الشعور ولذا قد يحك الاعضاء عند الحاجة الى الحك مع عدم شعوره بذلك (قوله فقد تفعل حركات الخ) قد يقال ان البسائط تفعل حركات الى جهات كصعود الماء اذا وقع تحت الارض وهبوطه اذا وقع فوق الهواء نعم لاتكون حركتها الا على نهج واحد أعنى صوب الحيز فافهم (قوله ثلاثة منها الخ) فانهم اتفقوا على أن تعلق الحركة بهذه الثلاثة بمنزلة العرضى بخلاف تعلقها بالثلاثة الباقية أعنى مامنه وما اليه ومافيه فان تعلقها بها بمنزلة الذاتى فتختلف ماهية الحركة باختلافها (قوله لانه اذا اختلف الخ) أى مافيه نوعا اذ المراد بوحدته وكذا وحدة المبدا والمنتهى هو الوحدة النوعية كما صرحوا به (قوله كالحركة الاينية والكيفية الخ) فيه نظر فان التمثيل لاختلاف مافيه بما ذكر يفيد بظاهره انه لو اتحد المبدأ والمنتهى

لانه اذا اختلف المبدأ والمنتهى اختلفت كالصاعدة والهابطة بخلاف ماله الحركة فان تنوع المحل لايوجب تنوع الحال فتسود العنب والانسان من نوع و بخلاف الزمان لانه نوع واحد لايتصور فيه اختلاف الماهية وكذا مابه الحركة فان اختلافه لايوجب اختلاف الشخص فالنوع أولى (و) وحدتها (الشخصية بوحدة ماسوى المحرك) من الامور المحسة للقطع بان حركة زيد غير حركة عمرو لان العرض الواحد بالشخص لايقوم بمحلين وأن حركة زيد اليوم غير حركته أمس لعدم استقرار الزمان وحركته فى هذا الموضع غيرها فى آخر وحركته من نقطة الى نقطة غير حركته بالعكس وكذا فى الكم والكيف والوضع وأما وحدة المحرك فلا عبرة بها فى وحدة الحركة لان الحركة الواحدة التى لاتكثر فيها بالفعل قد تقع بمؤثرات كحركة الجسم فى مسافة بتلاحق الحوادث وحركة

واتحد مطلق الحركة الاينية مثلا كانت واحدة بالنوع وليس كذلك فانهم قالوا اذا اختلف مافيه الحركة كانت مختلفة بالنوع وان اتحد المبدأ والمنتهى ومثلوا لذلك بالحركة من نقطة الى اخرى على الاستقامة مع الحركة منها اليها مع الانحناء مع ان مافيه الحركتان متحد فى مطلق الاينية فالاولى التمثيل له بهذا أو بالحركة من البياض الى السواد على طريق الاخذ فى الصفرة ثم الحمرة ثم السواد مع الحركة منه اليه على طريق الاخذ فى الخضرة ثم النيلية ثم السواد فتدبر (قوله اذا اختلف المبدأ والمنتهى الخ) يعنى وان اتحد مافيه (قوله كالصاعدة والهابطة الخ) فان طرفيهما وان لم يختلفا بالماهية لكنهما اختلفا بالمبدئية والنهائية وهما متقابلان وهذا المقدار كاف فى وقوع الاختلاف بين الحركتين ان قيل هذا جار فى كل حركة من مبدا الى منتهى مع الرجوع عنه قلت لما كان مبدأ الصعود والهبوط ومنتهاهما فى جهتين حقيقيتين غير متبدلتين اعتبر الاختلاف فى ذلك دون سائر الجهات فتبصر (قوله فان تنوع المحل لايوجب الخ) ولهذا يظهر أن لا أثر للاختلاف بالقسر والطبع والارادة فالحركة الصاعدة للنار طبعا وللحجر قسرا وللطير ارادة لاتختلف نوعا (قوله لايتصور فيه اختلاف الماهية الخ) ولو فرض ذلك فلا خفاء فى جواز احاطتها بحقيقة واحدة

الماء فى الحرارة بتلاحق النيران ولا يلزم من ذلك اجتماع المؤثرين على أثر واحد لان تأثير كل انما يكون فى أمر آخر هو بمنزلة البعض من الحركة وهذا التبعض لا يقدح فى وحدتها على الاتصال لانه بمجرد الوهم من غير انقسام بالفعل (و) وحدتها (الجنسية بوحدة ما فيه) من وحدة جنسيته واعترض بأنه انما يصح اذا لم يكن مطلق الحركة جنسا لما تحته بل يكون مقولية الحركة على الحركة الكمية والكيفية والاينية والوضعية بالاشتراك اللفظى حتى لا تكون أعم أو بالتشكيك حتى تكون عرضا للاقسام (وتضادها بتضاد ما منه وما اليه) ولا عبرة بتضاد المحرك لتضاد الحركة مع اتحاد المحرك كما فى حركة الجسم صعودا وهبوطا بالارادة أو بالقسر وتماثلها مع تضاد المحركين كما فى الحركة الصاعدة للحجر والنار بالقسر والطبيعة ولا بتضاد المتحرك لان حركة الحجر قسرا الى فوق وطبعا الى تحت متضادتان مع اتحاد المتحرك ولا بتضاد ما فيه لان الصاعدة والهابطة متضادتان مع اتحاد ما فيه

(قوله لا يقدح فى وحدتها الخ) قد يقال ان أريد بتلك الحركة بمعنى القطع اعنى الامتداد الموهوم فلا وجود لها فى الخارج أو بمعنى الكون فى الوسط أعنى الحالة المستمرة الغير المستقرة فهو كلى والواقع بهذا المحرك جزئى مغاير للواقع بذلك فلا تتصور حركة واحدة بالشخص واقعة بحركتين وأجيب بأن الظاهر هو الاول ومعنى كونه وهميا هو أنه بصفة الامتداد والاجتماع لا يوجد الا فى الوهم والا فابعاضها موجودة فى الخارج غايته أنه على سبيل التجدد كما مر (قوله وحدة جنسيته الخ) حتى ان الحركة فى الكم والكيف والاين والوضع أجناس مختلفة وحركة النمو والذبول والتخلخل والتكاثف جنس واحد وبهذا اتضح حديث النظر الذى سبق فى التمثيل المذكور للشارح « مد ظله » فتذكره (قوله اذا لم يكن مطلق الحركة جنسا الخ) قد يقال لو كانت الحركة جنسا لاقسامها لزادت المقولات على العشرة لانها حينئذ تكون جنسا عاليا فافهم (قوله لان الصاعدة والهابطة متضادتان الخ) قد مر أن اختلاف

ولابتضاد الزمان لانه ليس فيه اختلاف ماهية فضلا عن التضاد ثم التضاد قد يكون بالذات (كالتسوّد) أى الحركة من البياض الى السواد (والتبيض) بالعكس (و) قد يكون بالعرض (كالصعود) أى الحركة من الحضيض الى الاوج (والهبوط) عكس الصعود لما بين مبدأيهما من التضاد بعارض كون احدهما فى القرب من المركز والبعد من المحيط والآخر بالعكس وكذا المنتهى فليس بينهما تضادّ بالذات لانه ماجز آن من جسم عرض لهما التضاد بالقرب والبعد مع التساوى بالحقيقة (وانقسامها بانقسام الزمان) وهو ظاهر فان الحركة فى نصف ساعة نصف الحركة فى ساعة (و) بانقسام (مافيه) فان الحركة الى نصف مسافة نصف الحركة فى كلها (و) بانقسام (ماله) لان مايقوم بجزء من المتحرك غير مايقوم بالجزء الآخر (ومن لوازم الحركة كيفية متفاوتة) بالشدة والضعف

طرفى الحركة فى هذه الصورة انما هو بعارض المبدئية أى القرب الى المحيط والبعد عن المركز أو بالعكس والنهائية كذلك فحينئذ القول بتضاد المبدا والمنتهى فى هذه الصورة دون مافيه تحكم اذ الآيون متوسطة القرب والبعد المذكورين أيضا غايته أن لاتكون تلك الغاية من القرب والبعد (أقول) ليس المبدئية والنهائية عبارتين عن القرب والبعد المذكورين فقط بل مع اعتبار ابتداء الحركة وانتهائها والايون من المتوسطة حيث انها متوسطة لم يعتبر فيها الابتداء والانتهاء وان لم تخل عن القرب والبعد فباعتبار المبدا والانتهاء اندفع الايراد بالايون المتوسطة و باعتبار القرب والبعد المذكورين اندفع الايراد بالمبدا والمنتهى وسائر الجهات الغير الحقيقية كما مر فتبحر (قوله وهو ظاهر الخ) وأما عدم انقسامها بانقسام الثلاثة الباقية فهو أن ذلك ظاهر فى المبدا والمنتهى وأما فى المحرك نفيه تفصيل وهو أنه قد ينقسم وقد لاينقسم وعلى تقدير الانقسام قد يقوى البعض على التحريك وقد لايقوى (قوله بالشدة والضعف الخ) ينبغى أن يعلم انه هل تنتهيان الى حد حتى تتحقق حركة سريعة لاحظ لها من البطء و بطيئة لاحظ لها من السرعة أم لا بل لكل حركة حظ من السرعة بالنسبة الى ماهو أبطأ ومن البطء بالنسبة الى ماهو أسرع فيه تردد والاشبه بأصولهم هو الثانى

اذا قيست الى حركة أخرى (تسمى باعتبار الشدة) وقلة الزمان بالنسبة اليها (سرعة و) باعتبار (الضعف) وكثرة الزمان بالنسبة اليها (بطأ) ثم المعاوقة التى تكون فى نفس المتحرك كثقل الجسم تصلح سببا لبطء الحركة القسرية كما فى تحريك أحد الصخرة العظيمة الى فوق والارادية كما فى صعود الانسان الجبل لا الطبيعية لامتناع أن يكون الشئ مقتضيا لامر ومانعا منه والمعاوقة التى تكون فى الخارج كغلظ قوام ما يتحرك فيه تصلح سببا لبطء الحركة الطبيعية كنزول الحجر فى الماء والقسرية والارادية كحركة السهم والانسان فيه وقد يكون السبب فى بطئها نفس الارادة كما فى رمى الحجر وتحريك اليد برفق ولا خفاء فى سببية هذه الامور فى الجملة لكن عند المتكلمين من جهة أنه يكثر حينئذ تخلل السكنات التى لا تخلو الحركة عن ثبوتها وتختلف بالسرعة والبطء بسبب قلتها وكثرتها وعند الفلاسفة من جهة أنها تصير سببا لضعف الميل الذى هو العلة القريبة للحركة فيضعف المعلول (وليس هو بتخلل السكنات) بين الحركات لوجوه ثلاثة الاول أن فى الحركة البطيئة علة الحركة موجودة بشرائطها والموانع مرتفعة (لامتناع عدم الحركة مع خلوص المقتضى لها وعدم رفع المانع) أى لو لم تكن الموانع مرتفعة لامتنعت الحركة وان كان المقتضى وهو الميل موجودا لكنها واقعة فى البطوأة فلا بد مع وجود المقتضى لها من ارتفاع موانعها أيضا فلو

(قوله مع خلوص المقتضى لها) وانما قال مع خلوص المقتضى دون وجوده للاشارة الى أن الحركة لا تقع بدون خلوص المقتضى عن الموانع فلو فرض حينئذ عدم رفع المانع لزم خلاف المفروض فتمتنع الحركة مع أنها واقعة اه منه

وان مال الامام الى الاول تمسكا بما لا يخفى ضعفه فتبصر (قوله لامتناع أن يكون الشئ مقتضيا لامر ومانعا منه الخ) اقتضاء بالطبع وأما اذا كان بالارادة فلا امتناع من الاقتضاء والمنع فتدبر (قوله مع خلوص المقتضى وعدم رفع الخ) نسخة المتن هنا

وقع مع ذلك سكون هناك لزم تخلف المعلول عن تمام العلة والثانى أن البطء لو كان بتخلل السكنات لامتنع تلازم الحركتين مع اتحاد الزمان واختلاف المسافة لان الحركة التى فى المسافة القصيرة تكون أبطأ فيكون تخلل السكنات فيها أكثر فقد لا يتحرك الثانى عند تحرك الاول (و) ذلك محال لاستلزامه (لزوم الانفكاك فى مثل حركتى طوقى الرحى) أى الدائرة العظيمة والصغيرة (و) الثالث أنه لو كان سبب البطء تخلل السكنات لزم (زيادة سكنات الطائر) مثلا (على حركاته بما لا يحصى) لان تلك الحركات لا تقطع فى يوم وليلة الا بعض وجه الارض وجميع وجه الارض بالنسبة الى الفلك الاعظم ليس له قدر محسوس فيلزم أن يتخلل حركة الطائر سكنات بقدر زيادة حركة الفلك الاعظم عليها فتكون حركاته مغمورة لا يحس بها فيرى الطائر ساكنا أو يحس بها فى زمان أقل من زمان السكنات بتلك النسبة لان السكون وان كان عدميا لكنه لا خفاء فى أن الجسم قد يرى متحركا وقد يرى ساكنا ويفرق الحس

(قوله لزم تخلف المعلول الخ) ويرد عليه انه يجوز وجود المانع فى وقت وارتفاعه فى آخر من غير شعور لنا بذلك ويمكن أن يقال انا نعلم ان حالنا فى حركتنا الارادية لم يختلف بالنسبة الى الميل المقتضى لها اه منه مد ظله (قوله والثانى ان البطء الخ) وفيه أن هذه حركة واحدة لجسم واحد مركب من أجزاء مادية بحيث صارت جسما واحدا فالسرعة والبطء هنا انما يكون بالنسبة الى حركة أخرى لجسم آخر لا البعض أجزائه بالنسبة الى البعض الآخر اه منه (قوله فقد لا يتحرك الثانى الخ) وانما يلزم ذلك لو انحصر سبب البطء عندهم فى ذلك وانه ممنوع اه منه (قوله لزم الانفكاك الخ) أقول هذا مشترك الورود فانه لو كان سبب اختلاف الحركتين اختلاف الميل لزم الانفكاك فى مثل ذلك أيضا لامتناع أن يكون بعض أجزاء الجسم الواحد اسرع وبعضها أبطأ بدون الانفكاك فاختلاف الميل فى جسم واحد غير معقول اه منه

مضطربة والظاهر أن لفظة الخلوص زائدة من النساخ أو تقديم لفظة العدم عليها فتأمل

بين الحالين (وأجيب) عن الاول (بأن الحركة) بل جميع الممكنات (بمحض خلق الله) فله أن يوجد الحركة فى زمان والسكون فى آخر مع كون المتحرك بحاله (و) عن الثانى بـ(أن الانفكاك ثم الالتئام جائز) ولا نسلم تلازم الحركتين بمعنى امتناع الانفكاك عقلا وانما هو عادى يجوز ارتفاعه (و) عن الثالث بـ(أن الحركات لكونها وجودية) ومع ذلك كانت (متجددة) شيأ فشيأ (متميزة) فى الحس (عن السكنات) بل غالبة عليها بحيث تسترها (وان كانت) السكنات (أضعاف آلافها) فيرى الطير متحركا دائما وفى شرح المقاصد لا يخفى قوة الادلة وضعف الاجوبة (قالوا) أى الفلاسفة (لا بد بين كل حركتين) كصاعدة وهابطة (من سكون لان) الوصول الى المنتهى آنى فان الحد الذى هو منتهى المسافة الممتدة لا يكون منقسما فى ذلك الامتداد والا لم يكن بتمامه حدا والرجوع عن المنتهى أيضا آنى و (آن الوصول غير آن الرجوع) ضرورة امتناع اجتماع الميل الى الشئ

(قوله وأجيب عن الاول الخ) حاصل الجواب منع كون الميل علة موجبة بل العلة الموجبة هو الله تعالى اهـ منه

(قوله كل حركتين الخ) أى سواء كانتا مستقيمتين أو مستديرتين وسواء كانت الثانية رجوعا الى الصوب الاول كما فى الصاعدة والهابطة أو انعطافا الى صوب آخر (قوله لان الوصول الى المنتهى آنى الخ) اذ لو كان زمانيا ففى نصف ذلك الزمان اما أن يحصل الوصول فلا يكون الوصول فى ذلك الزمان بل فى نصفه هذا خلف أولا يحصل فلا يكون المفروض زمان الوصول هذا خلف (قوله والرجوع عن المنتهى الخ) أى ابتداء الرجوع الذى يعبر عنه اللاوصول والمباينة ولا يرد ان الرجوع حركة وهى زمانية لا آنية (قوله ضرورة امتناع الميل الخ) أقول قد قرر بعضهم هذه الحجة على وجه بنى الشارح «مد ظله» سابق كلامه فى تحريره لها عليه لكن ادعى ذلك البعض الضرورة فى تغاير الآنين ولما كان منع ضرورة تغايرهما فى غاية الظهور لجواز أن يقع الوصول واللاوصول أعنى نهاية حركة الذهاب وبداية حركة الرجوع فى آن

مع الميل عنه (فلولا زمان السكون بينهما) أى زمان يكون الجسم فيه عديم الميل فيكون عديم الحركة (لزم تتالى الآنين) وتركب الزمان من الآنات بزيادة واحد واحد (المستلزم لوجود الجزء) لكون الزمان منطبقا على الحركة المنطبقة على المسافة (وأجيب) بعد تسليم نفى الجزء وكون الميل علة موجبة لا معدة حتى لو كان آن الوصول هو آن الرجوع لزم اجتماع الميل الى الشئ مع الميل عنه وذلك خلاف الضرورة (بأنه لا آن) عندكم (بدون الانقطاع) أى انقطاع الزمان لانه عندكم عبارة عن طرف الزمان ونهايته فكيف يقع فيه الوصول والرجوع وان أردتم به زمانا لا ينقسم الا وهما فلا نسلم تغاير آنى الميلين لجواز أن يقعا فى آن واحد بحسب ماله من الانقسام الوهمى ولو سلم فلا نسلم استحالة تتالى الآنين بهذا المعنى وانما يستحيل لو لزم منه الجزء الذى لا ينقسم بالوهم أيضا وليس كذلك كما لا يخفى

(قوله ولو سلم فلا نسلم الخ) بناء على ان هذا يستلزم جواز انقسامه بالفعل والمفروض خلافه اهـ منه

واحد وهو حد مشترك بين زمانيهما كالنقطة الواحدة التى تكون بداية خط ونهاية آخر ولا يقتضى ذلك أن يصدق على الشئ أنه واصل وليس بواصل حتى يمتنع بل انما يقتضى أن يحصل له الوصول وابتداء الرجوع الذى هو لا وصول وذلك جائز كما يحصل للجسم الحركة والسواد الذى هو لا حركة قررها بعض آخر بوجه آخر وهو أن الحركة انما تصدر من علة موجودة تسمى ميلا وذلك الميل هو العلة للوصول الى الحد فيكون موجودا فى آن الوصول اذ ليس من الامور التى لا توجد الا فى الزمان كالحركة ثم المباينة عن ذلك الحد لا توجد الا بعد حدوث ميل ثان فى آن ثان ضرورة امتناع الميل الى الشئ والميل عنه فى آن واحد والجواب الذى ذكره المصنف وحرره الشارح كما يأتى انما هو جواب ذكروه عن الجهة على التقدير الثانى فتدبره اذا ظهر هذا ظهر نوع تنافر بين سوابق كلام الشارح « مد ظله » ولواحقه وان أمكن الجمع بينهما بنوع تكلف فتبصر (قوله وتركب الزمان من الآنات الخ) اشارة الى دفع ما يقال ما بال أن تحقق الآن لم يستلزم وجود الجزء وتتالى الآنين يستلزمه وحاصل الدفع انه على

(وعورض بأنه لو لزم) السكون بين الحركتين (لكان) لها سكونا طبيعيا وهو ظاهر البطلان أو قسريا والتقدير عدم القاسر سواء كان ارادة أو غيرها فكان السكون (بلا سبب) وانه محال (و) لكان هو (لا فى زمان معين) لان كل زمان يفرض فأقل منه كاف فى دفع تتالى الآنين لقبوله الانقسام الى غير النهاية فامتنع كونه فى زمان مّا والالزم الترجيح بلا مرجح (و) أيضا لو لزم ذلك (لوقف الجبل الهابط بملاقاة خردلة صاعدة) ليتوسط السكون بين حركتى الصعود والهبوط للخردلة ووقوف الجبل بملاقاة الخردلة لا يقبله العقل (وأجيب) عن الاول (بأن السبب) للسكون (عدم الحركة) عند تعادل القوتين الصاعدة والهابطة القاسر الى السكون (و) عن الثانى (بأنه يقع) السكون (فى زمان لا ينقسم فعلا) وان انقسم وهما والزمان الغير المنقسم بالفعل يمتنع أن يكون بعضه مقدارا للسكون وبعضه لا والالزم الانقسام بالفعل وهو خلاف المفروض (و) عن الثالث (بأن الخردلة ترجع بمصادمة هواء الجبل) فسكون الخردلة انما هو قبل ملاقاة الجبل ولو سلم فوقوف الجبل مستبعد لا مستحيل

تقدير التتالى يكون الامتداد الذى هو مقدار الحركة المنطبقة على المسافة متألفا من الآنات بزيادة واحد واحد ولا كذلك تحقق الطرف للزمان الذى هو عرض غير حال فيه حلول السريان وهذا مثل مايقال ثبوت النقطة لا يستلزم الجزء وتألف الخط من النقط يستلزمه وقد يقال لو تقرر هذا لايخلو اما أن يلزم تتالى الآنات أو تخلل السكنات فى كل حركة سيما اذا كان المتحرك لاعاس المسافة الا بنقطة نقطة على التوالى كما اذا أدرنا كرة على سطح مستو فان آن الوصول الى كل نقطة يغاير آن المباينة عنها وأجيب بأن انقسام المسافة محض توهم فلا تحقق للنقطة والآن بخلاف اذا انقطعت الحركة فتحققت لها نهاية فانه لابد منها فى المسافة أيضا لانطباقها عليها قال فى شرح المقاصد وفيه نظر لايخفى (قوله والتقدير عدم القاسر) أى الى السكون (قوله القوتين الصاعدة والهابطة الخ) الاولى الذاهبة والراجعة فتدبر (قوله ولوسلم الخ)

(فصــل) قد يتحرك الجسم حركتين الى جهة واحدة وقد يتحرك الى جهتين أو جهات مختلفة ف(اذا تحرك الجسم) بحركتين الى جهة كالمتحرك في سفينة الى الجهة التى تتحرك اليها السفينة فبعده عن المبدإ بقدر الحركتين واذا تحرك (الى جهتين متقابلتين) كالمتحرك فى السفينة الى خلاف جهتها (فبعده عن المبدإ بقدر الفضل) لاحدى الحركتين على الاخرى (والا) لم يكن لاحداهما فضل (ف) يرى أنه (يسكن) فى المبدا ولا يتحرك واذا تحرك الى جهتين غير متقابلتين كالمتحرك شمالا فى سفينة تجرى غربا فبعده منه الى الجهتين بقدر الحركتين واذا تحرك الى جهات كحركته شرقا فى سفينة تدفع شمالا فى ماء يجرى غربا وتحرك الريح جنوبا فيكون متوسطا بين الجهات على حسب اقتضاء الحركات (والسكون) كالحركة يقع فى المقولات الاربع ف(فى الاين بقاء النسب) الحاصلة للجسم الى أشياء ذوات أوضاع بأن يكون الجسم مستقرا فى مكان واحد (وفى غيره) أى الثلاث الباقية (بقاء النوع) الحاصل بالفعل من غير تغير وذلك بأن يقف فى الكم من غير ذبول ونمو أو تخلخل وتكاثف وفى الكيف من غير اشتداد وضعف وفى الوضع من غير تبدل الى وضع آخر (فهو) بهذا المعنى وجودى (يضاد الحركة وقيل) هو (عدم الحركة) عما من شأنه أن يكون متحركا (ف) يكون (عدم ملكة) للحركة (و) هو

أى بناء على انه قد يشاهد أن الملاقاة تكون حال الصعود دون الرجوع فيعلم ان الرجوع لا يكون الا بعد الملاقاة (قوله لاحدى الحركتين على الاخرى الخ) فان كان ذلك الفضل لحركة السفينة مثلا ترى بطيئة وان كان لحركة الشخص يرى راجعا (قوله بقاء النسب الحاصلة الخ) ان قيل يصدق هذا على السكون فى الوضع فانه كما يأتى عبارة عن بقاء الوضع أى النسب الحاصلة للجسم الى أشياء ذوات وضع قلت السكون عبارة عن بقاء تلك النسب من حيث انها فى المكان كما يدل عليه قوله بأن يكون الجسم مستقرا فى مكان الخ بخلاف الوضع فانه عبارة عن بقائها لامن تلك الحيثية فافترقا (قوله عما من شأنه الخ) فخرج عدم حركة الاعراض والمفارقات والاجسام فى آن ابتداء

كالحركة أيضا فى أنه (يكون طبيعيا) كسكون الحجر على الارض (وقسريا) كسكونه معلقا فى الهواء (وإراديا) كوقوف الطير فى الهواء (و يتضاد بتضاد مافيه) ولا عبرة بتضاد الساكن والمسكن والزمان كما لا عبرة بها فى الحركة ولا تعلق للسكون عما منه وما اليه فذلك (كالسكون فى المكان الاعلى والاسفل)

(فصل) فى (الاضافة) و (هى النسبة المنعكسة) التى لا تتعقل الا بالقياس الى نسبة أخرى معقولة بالقياس الى الاولى كالابوة والبنوة (و) هذه النسبة (تسمى مضافا حقيقيا) كما تسمى اضافة (و) المجموع (المركب منه) أى من الحقيقى (ومن المعروض) له كالاب مع وصف الابوة والابن مع وصف البنوة يسمى مضافا (مشهوريا والنسبتان) المتعاكستان (قد تتوافقان) من الجانبين كالاخوة (وقد تتخالفان)

الحركة وانتهائها فتدبر (قوله كالحركة الخ) الا أن الحركة الطبيعية تفتقر الى أمر آخر غير الطبيعة أعنى مفارقة أمر غير طبيعى بخلاف السكون الطبيعى فانه مستند الى الطبيعة ولا يفتقر الى تلك المفارقة فان الجسم اذا خلى وطبعه لم يكن له بد من موضع معين لا يطلب مفارقته (قوله و يتضاد بتضاد الخ) المراد بالتضاد مطلق امتناع الاجتماع ليصح على قول من يجعله عدم ملكة أيضا ثم انهم قالوا الاختلاف فى تقابل الحركة والسكون فى المكان (٢) هل هو الحركة من المبدا أو المنتهى أو كليهما والحق هو الاخير فيهما فان قيل ان السكون فى المنتهى كمال الحركة وكمال الشئ لا يكون مقابلا له أجيب بمنع الصغرى فان السكون كمال المتحرك لا الحركة فافهم (قوله فى المكان الأعلى الخ) قد عرفت ان التضاد بين المكان الاعلى والاسفل ليس بالذات بل باعتبار عارض القرب والبعد كما سبق (قوله معقولة بالقياس الى الاولى الخ) أى لا يتم تعقلها الا بتعقلها حتى ان تعقلهما يكون معا بحيث لا يتقدم أحدهما على الآخر فخرج ما يكون تعقله مستلزما ومستعقبا لتعقل شئ آخر كالملزومات بالنسبة الى لوازمها البينة (قوله كالاب مع وصف الابوة الخ) أى كالذات المعتبر معها تلك الصفة وأما اطلاق المضاف على الذات وحدها كما نقل عن المواقف فغير مشهور وان صح على قانون اللغة كذا قالوا (قوله وقد تتخالفان الخ) والاختلاف قد يكون محدودا كما فى الضعفية والنصفية

---

(٢) لعل فى العبارة نقصا فتأمل كتبه مصححه

كالابوة والبنوة (والانعكاس) أى تعقل كل بالقياس الى الآخر (قد يستغنى عن) اعتبار (حرف) النسبة كما فى الكبير والصغير (وقد يفتقر) اليه إما على تساوى الحرف فى الجانبين كقولك العبد عبد للمولى والمولى مولى للعبد أو على اختلافه كقولك العالم عالم بالمعلوم والمعلوم معلوم للعالم (وقد يفتقر عروضها) أى النسبة (الى رابطة) كذى الجناح للطير لان الجناح اسم لاحد المتضايفين ماخوذ مع اضافته وليس للمضايف الآخر أعنى الطير اسم كذلك فاعتبروه بلفظ دال على النسبة وهو ذو الجناح (وقد يكون) عروضها (لصفة فى الطرفين) كعروض العاشقية المفتقر الى صفة الادراك والمعشوقية الى الجمال (أو فى أحدهما) كالعالمية الى العلم بخلاف المعلومية (وتعرض) الاضافة (لكل موجود) فالواجب كالاول

(قوله والانعكاس) أى الحكم باضافة كل الى الآخر كما هو الملائم لاعتبار الحرف وعلى تقدير تفسيره بالتعقل يحتاج الى تأويل اه منه

وقد لا يكون كما فى الزيادة والنقصان (قوله أى تعقل كل بالقياس الى الآخر الخ) الاولى أن يقول أى الحكم باضافة كل من المضافين الى الآخر من حيث هو مضاف كما فى شرح المقاصد فان الانعكاس بهذا المعنى هو الذى يتصف بالافتقار الى حرف النسبة والاستغناء عنه دون ماذكره الشارح مد ظله فليتأمل (قوله أى النسبة) أى قد يفتقر التعبير عن عروض النسبة الى حرف نسبة وهى المراد بالرابطة وذلك فيما اذا لم يكن لاحد المضافين لفظ موضوع يدل على الاضافة بالتضاد مثل جناح الطير فانه وان كان للمضاف دال كذلك لكن الطير المضاف اليه ليس كذلك فيحتاج فى التعبير عن عروض الاضافة له الى كلمة ذى الجناح ومثل علم العالم فان المضاف اليه وان كان دالا على الاضافة لكن المضاف ليس كذلك فيحتاج فى ذلك التعبير الى لفظة العالم وقد لا يفتقر التعبير الى حرف النسبة مطلقا كما اذا كان لكل منهما لفظ موضوع دال على ذلك كالاب والابن (قوله كالعالمية الى العلم الخ) المراد من العلم هو الصفة الحقيقية التى من أسها من

والجوهر كالأب والكم كالأقل والكيف كالأحرّ والأين كالأعلى والمتى كالأقدم والاضافة كالاقرب والوضع كالاشد انحناء أو انتصابا والملك كالاكسى والأعرى والفعل كالاقطع والانفعال كالاشد تسخنا (و يتكافأ الطرفان) للاضافة (في التحصيل والاطلاق) يعني اذا كانت الاضافة في طرف محصلة ففي الطرف الآخر كذلك وان كانت مطلقة ففي الطرف الآخر كذلك فالنصف المطلق في مقابلة الضعف المطلق وهذا النصف في مقابلة هذا الضعف (و) كذا في (الوجود والعدم ذهنا وخارجا قوة وفعلا) فكلما وجد أحدهما في الذهن أو الخارج قوة وفعلا وجد الآخر كذلك وكلما عدم أحدهما في أحدهما عدم الآخر فيه فان قيل المتقدم والمتأخر بحسب الزمان متضايفان مع أنهما لا يوجدان معا قلنا التضايف انما هو بين مفهوميهما لا ذاتيهما بل بين مفهومي التقدم والتأخر وهما أمران ذهنيان لا انفكاك بينهما في الذهن وانما الافتراق بين الذاتين (و) ماذكر وان كان مشعرا بأن الاضافة قد توجد في الخارج لكن (الجمهور) من المتكلمين كلهم و بعض الحكماء (على أنه أمر اعتباري) لا تحقق له في الخارج أصلا (والا تسلسل لان) وجودها في الخارج يستلزم كونها في محل و (الحلول) في المحل (اضافة) بين الحال والمحل و (لها حلول) أيضا فينقل الكلام اليه وهلم بخلاف ما اذا كانت أمرا اعتباريا (و) أيضا لو كانت موجودة (لزم لاتناهي أوصاف كل عدد بحسب ماله من الاضافة الى ماعداه) من الاعداد الغير المتناهية فان اثنين مثلا نصف الاربعة وثلث الستة وربع الثمانية وهكذا الى الانهاية (و) قد (يجاب بأن) غاية ذلك امتناع أن يوجد كل اضافة لان المحال المذكور انما يلزم على تقدير أن يكون كل ماهو من

الكيف لا المعنى المصدري الذي يفتقر كل من العالمية والمعلومية اليه فتدبر (قوله محصلة الخ) المراد من تحصيلها اضافتها الى المعروض وتقيدها ولحوقها به وبهذا تتنوع الاضافة (قوله وانما الافتراق بين الذاتين) فذاتا المضافين قد يوجد كل منهما بدون الآخر

أفراد الاضافة موجودا فاللازم من ذلك هو أن لا يوجد الكل وهذا سلب الكل و(سلب الكل لا يقتضي السلب الكلي) الذي هو المطلوب فان قيل هي طبيعة واحدة فلا تختلف أفرادها بامتناع الوجود وامكانه قلنا ممنوع بل هي طبيعة جنسية فلا يمتنع فيها ذلك (والتمسك في وجودها بأنا نقطع بفوقية السماء وتحتية الأرض وأبوة زيد وبنوة عمرو) الى غير ذلك (وان لم يوجد اعتبار العقل) فيكون كل من ذلك موجودا عينيا لا مجرد اعتبار العقل (ضعيف) لان القطع انما هو بصدق قولنا مثلا السماء فوقنا كما في قولنا زيد أعمى وذلك لا يستدعي وجود الفوقية والعمى لجواز اتصاف الاعيان الخارجية بالامور الاعتبارية (ثم انها في جنسيتها ونوعيتها وشخصيتها وتضادها تابعة للمعروضات) بناء على ماذكروه من أن الاضافات لكونها طبائع غير مستقلة بأنفسها بل تابعة لمعروضاتها كانت تابعة لها في الاحكام والمراد بالمعروضات المقولات التي يعرضها الاضافات بحسب التعقل كما مر (والمتى هي النسبة الى الزمان أو) الى (الآن) فانه كثيرا ما يسئل بمتى

(قوله بل تابعة لمعروضاتها) بمعنى انها ملحوظة في تعقلها اه منه

كالاب والابن وقد يوجد أحدهما بدون الآخر من غير عكس كالعالم والعلم وقد يمتنع وجود كل بدون الآخر كالعلة ومعلولها الخاص (قوله كانت تابعة لها في الاحكام الخ) قد يقال ان هذا ينافي ماسبق من أن تنوع المعروضات لايوجب تنوع العوارض فافهم (قوله كثيرا مايسئل بمتى الخ) اعلم أن الوقوع في الزمان قد يكون بمعنى أن للشئ هوية اتصالية تنطبق على الزمان ولا يمكن أن يحصل الا فيه وهو معنى الحصول على التدريج وذلك كالحركات وما يتبعها وقد يكون بمعنى أنه لا يوجد في ذلك الزمان آن الا ويكون ذلك الشئ حاصلا فيه فيكون حصوله دفعة لكن على استمرار الآنات الا ان وقوع الشئ في الآن الذي هو طرف الزمان يدل على ان الآن أمر موجود لامتناع وقوع الشئ في غير الموجود مع أنه لا خفاء في أنه لا تحقق لطرف الشئ الا عند انقطاعه وانقسامه بالفعل والزمان انما ينقسم بالفرض والوهم فقط وأيضا لو وجد الآن ولاشك

عن وقوع الشئ في طرف الزمان وهو الآن كالوصول الى منتهى المسافة (والوضع هو كون الجسم بحيث يكون لاجزائه نسبة فيما بينها أو) يكون لها نسبة (الى الامور الخارجة عنها) كالقيام هيئة للانسان بحسب انتصابه وهي نسبة فيما بين أجزائه وبحسب كون رأسه من فوق ورجله من تحت وهي نسبة الى الامور الخارجة ولهذا

أنه على التقضي دون البقاء وان حدوث عدم لايكون الا فى آن يلزم تتالى الآنين المستلزم للجزء وقد يجاب بأن عدم الآن يكون فى جميع الذى بعد وجوده لكن بالمعنى الثانى أعنى انه لايوجد فى ذلك الزمان آن الا وذلك العدم حاصل فيه لا بالمعنى الاول الذى هو على سبيل الانطباق والتدريج حتى يلزم كون الآن زمانيا ورد بأن كلامنا فى حدوث ذلك العدم لافى نفسه ولاشك أن حدوثه آنى وليس فى جميع الزمان الذى بعده ومن البين أن هذا الآن مغاير لآن الوجود فيلزم تتالى الآنين كذا قرره بعض المحققين (وأقول) لاشك ان الحركة بمعنى التوسط موجودة عندهم دفعة على الاستمرار دون الاستقرار وليست لها هوية اتصالية منطبقة على الزمان كالحركة بمعنى القطع على مامر وحينئذ لايخلو اما أن يكون معنى وجودها دفعة على الاستمرار هو أنها جزئى يحدث فى الآن ويستمر الى آخر المسافة بتجدد الامثال فلا شك أن حدوثه يكون فى آن وحدوث عدمه فى آن آخر وآن عدمه مغاير لآن حدوثه فيلزم تتالى الآنين واما أن يكون معناه هو أنها تحدث دفعة وتستمر بنفسها لابتجدد الامثال الى آخر المسافة بمعنى أنه لايوجد فى زمانها المطابق على مسافتها آن الاوهى موجودة فيه فليكن الآن الذى يقع فيه الشئ موجودا بمعنى انه لاتوجد الحركة بمعنى التوسط التى هى دفعية فى شئ من حدود المسافة الا وذلك الآن طرف لها ووجوده بهذا المعنى لايوجب طرد العدم عليه ولااجتماع أجزاء الزمان فى الوجود وحينئذ كما أن سيلان تلك الحركة الموجودة فى حدود المسافة يرسم الحركة الكلية الممتدة المتوهمة فكذلك سيلان ذلك الآن بالنسبة اليها فى تلك الحدود يرسم الزمان الممتد المتوهم فتأمله فانه من بدائعنا واجعله منتظما فى سلك نظائره لكن النظر الدقيق فى اضطراب كلام الفلاسفة يفضى الى الحكم بأن الزمان أمر لاتحقق له كما عليه المتكلمون * ثم اعلم ان مقولة المتى هى النسبة الى الزمان كما أن مقولة الاين هى النسبة الى المكان وهى قد تكون حقيقية ككون الشئ فى زمان لايفضل عنه كحدوث المطر مثلا فى ساعة معينة وقد تكون غير حقيقية ككون الكسوف فى شهر كذا وهكذا الاين الا أن الحقيقى من المتى يجوز فيه الاشتراك بأن

يصير الانعكاس وضعا آخر (والملك هو نسبة الجسم الى حاصره) كنسبة البدن الى الثوب الشامل له (أو لبعضه) كنسبته الى الخاتم والعمامة والخف والقميص وغيرها (و) يكون الحاصر بحيث (ينتقل بانتقاله) أى بانتقال الجسم احترازعن المكان فانه لا ينتقل بانتقال المتمكن (وأن يفعل هو تأثير الشئ فى الشئ مادام سالكا) ولذا عبر به دون الفعل كما سبق كحال المسخن مادام يسخن فان له مادام يسخن حالة غير قارة هى التأثير التسخينى (وأن ينفعل هو التأثر عن الغير كذلك) كحال المتسخن مادام يتسخن فان له حالة غير قارة هى التأثر التسخنى (وأما الحاصل بعد الاستقرار) كالسخونة الحاصلة للماء والقيام الحاصل للانسان (فـ) ليس من هذا القبيل وان كان قد يسمى أثرا وانفعالا بل (يكون كيفا) كما فى المثال الاول (أو وضعا) كما فى الثانى (أو غير ذلك) من الاعراض ﴿تم الجزء الاول ويليه الجزء الثانى أوله الباب الرابع فى الجواهر﴾

تتصف أشياء كثيرة بالكون فى زمان معين بخلاف الاين وهو ظاهر (قوله وضعا آخر الخ) فالمحيط على الاطلاق يكون له الوضع بحسب الامور الداخلة فقط والمحاط على الاطلاق بالعكس والمتوسط بالاعتبارين (قوله احترازعن المكان الخ) أقول لا شبهة فى خروج المكان بمعنى البعد المفطور لعدم انتقاله بانتقال المتمكن واما اذا كان بمعنى السطح الباطن أو المكان العرفى فلا يخرج اذ قد ينتقل بانتقال المتمكن اللهم الا أن يقال المراد ان انتقاله يكون موجبا لانتقاله بمعنى انه كلما انتقل المحصور انتقل الحاصر بذلك الانتقال فليتأمل ولعل لهذا نقل عن الشيخ الرئيس انه قال وأما أنا فلا أعرف هذه المقولة حق المعرفة اه ثم انها تسمى بالجدة وبمقولة له كما يقال له عمامة وله قميص الى غير ذلك وهى قد تكون ذاتية كنسبة الهرة الى اهابها وقد تكون عرضية كنسبة الانسان الى قميصه (قوله كما سبق) أى فى الاجمال (قوله حالة غير قارة هى التأثير الخ) فهى مستمرة غير مستقرة ويوافق ذلك انه فسر بعضهم أن يفعل بالتغير والتحريك وان ينفعل بالتغير والتحرك وجعلوا أنواع هذا الجنس أنواع الحركة كالنمو فى الكم والتكون فى الجوهر وهكذا ثم المحققون على أن ثبوت هاتين المقولتين انما هو فى الذهن اذ لو وجدتا فى الخارج لاتصف كل منهما [illegible] فله تأثير آخر ضرورة امتناع كون التأثير نفس الاثر على تقدير كونهما من الامور الخارجية وحينئذ يلزم التسلسل فى الموجودات مع كونها محصورة بين حاصرين فتدبر (قوله وان كان قد يسمى أثرا وانفعالا الخ) وكذا الحال الحاصل للفاعل قبل التأثير وبعده ليس من هذا القبيل وان كان قد يسمى بذلك كقوة النار تسمى احراقا كذا قيل